يوحنا قمير

اصول الفلسفة العربية



دار المشرق
بيروت



اصُولُ
الفَلسفَــة العَرَبيَّــة



Printed with the assistance of the Adam Schall von Bell e.V., Germany

يوحنا قمير

أصول الفلسفة العربية

الطبعة السادسة



دار المشرق

دار المشرق ش م م - ص.ب. ٩٤٦، بيروت

ISBN 2-7214-8024-3

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
ص.ب. ١٩٨٦ - بيروت، لبنان

مجارٍ كثيرة تلاقت في ظل الامبراطورية العربية منها الاعجميّ ، ومنها العربيّ ، منها الفلسفي ومنها الديني ، وكان لكلّها اثر في نشأة الفلسفة العربية ، وفي التكوين .

ونحاول ، في هذه الدراسة ، تعيين اهم المناهل التي استقى منها الفيلسوف العربي ، والجذور التي عليها عاش ، نتوغل في العرض حيث توغل هو في الاقتباس ، ونقتصد حيث اقتصد ، ونتوخّى الإيجاز في الحالين .

ثم نحن نحاول تبيّن سبيل اللقاء بين هـــذه المناهل ، لقاء العربي بالاعاجم ، ولقاء الاعاجم بعضهم ببعض .

وقد رأينا ، تحقيقاً لمـــا تقدّم ، أن نبحث ما نرى بحثه وفقاً لهذا التصميم :

١ ــ **الاصول العربية :** فلتات الطبع وخطرات الفكر ــ الاسلام .

٢ ــ **الاصول الاعجمية :** الفارسية والهندية واليونانية .

٣ ــ **التراجم الى العربية** ، اداة اللقاء الفكري العام ، وسبيل الاقتباس والابداع .

١ - الأُصُولُ العَرَبِيَّة

نعني بالأصول العربية ما كان شائعاً في الجزيرة ، عشية الفتح ، ويمكن ردّه الى اثنين :

١ – فلتات الطبع وخطرات الفكر

كان العرب ، في جاهليتهم ، على تفاوتٍ في الحضارة والرقيّ تفاوتهم في موارد العيش واتصالهم بباقي الشعوب .

فان ننظر الى سكان الصحراء ومواطن الجدب – وهم اكثر سكان الجزيرة – نجدهم قبائل بدوية تترقب مواسم الغيث ومنابت الكلأ ، فتسعىٰ بماشيتها الى المراعي ، وتعيش من الالبان واللحوم ، لا تقرّ في مكان ، ولا ترتبط بأرض ، ولا تتفرّغ لتعلّمٍ او تأمل[١] .

---

١) قال توفيق الحكيم في هذا المعنى : العرب أمة نشأت في فقر لم تعرفه أمة اخرى . صحراء قفراء ، قليل من الماء يثير الحرب والدماء ، جهاد وكفاح لا ينقطعان في سبيل العيش والحياة ، أمة لاقت الحرمان وجهاً لوجه ، وما عرفت طيب الثمار ، وجري الانهار ، ورغد العيش ، ومعنى اللذة ... ، كان حتماً عليها الاّ تحس المثل الاعلى في غير الحياة الهنيئة ، والجنات الخضراء ، والماء الجاري . والوان النعيم واللذائذ التي لا تنضب ولا تنتهي . أمة بأسرها حلمت بلذة الحياة ، ولذة الشبع ، فأعطاها ربها اللذة ، ومنحها الشبع . كل تفكير العرب ، وكل فن العرب ، في لذة الحس والمادة ، لذة سريعة منهومة ، مختطفة اختطافاً . عند الإغريق الحركة ، اي الحياة ، وعند العرب السرعة ، اي اللذة . لم تفتح أمة العالم بأسرع مما فعلت

وان ننظر الى سكان المدن — امثال مكة والمدينة والطائف في الحجاز ، وامثال صنعاء ونجران وعدن في اليمن — ، او ننظر الى من عاشوا في امارات التخوم — في ظل مناذرة الحيرة وغساسنة الشام — ، نجد حضراً يتعاطون الزراعة فيستقرون في ارض ، ويتعاطون التجارة فيتصلون بشعوب — يتصلون بالفرس والروم والاحباش — وقد استطاعوا لذاك ان يقتبسوا ممن عرفوا ، وان يتفرّغوا ويفكّروا .

على ان عرب الجاهلية ، على تفاوت حظهم من الحضارة والرقي ، ما طرحوا مشكلات اساسية — كمشكلة الصراع بين الخير والشر عند الفرس ، او مشكلة الخلاص من الألم عند الهنود ، او مشكلة الحركة والمعرفة والحكم عند اليونان — ، ولا هم اعطوا للمشكلات حلولا ، وعلى الحلول براهين ، ولا هم نظّموا كلّ ذاك في بناء متماسك ، في مذاهب فلسفية .

ذاك ان نظراتهم ما اتسعت ، ففاتهم الشمول ، وعقلهم ما الحّ في السؤال ، ففاتهم التعليل والتسلسل ، ولا فلسفة دون شمول ، وتعمق ، واستنتاج .

وان نتبين مظاهر الفكر الجاهلي نجده خاصة في اثنين : في الامثال ، وفي الحكم .

العرب ، ومر العرب بحضارات مختلفة فاختطفوا من اطايبها اختطافاً ، ركضاً على ظهور الجياد . كل شيء قد يحسنونه الا عاطفة الاستقرار . وكيف يعرفون الاستقرار ، وليس لهم ارض ، ولا ماضٍ ، ولا عمران ! دولة انشأتها الظروف ، ولم تنشئها الارض . وحيث لا ارض فلا استقرار ، وحيث لا استقرار فلا تأمل ، وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ، ولا خيال واسع ، ولا تفكير عميق ، ولا احساس بالبناء . لهذا السبب لم تعرف العرب البناء ، سواء في العمارة او في الأدب ، او في النقد » .

المثل يعبّر عن العقلية والخُلق ، ويعبّر عنها لـــدى كل طبقات المجتمع ، لأن قائله لا ينتمي الى طبقـــة خاصة . على ان الامثال الجاهلية اختلطت بالأمثال الاسلامية ، فما يمكننا التعرّف اليه بالرجوع الى قائله ، او الى الحادثة التاريخية التي اوحته ، نزر يسير لا يكفي مادة بحث .

والمثل بعد ، في كل العصور ، عبرة سريعة وكلمة سائرة ، فـــلا بحث ، ولا برهنة ، ولا استنتاج . واليك ، على سبيل المثال ، بعض امثالٍ جاهلية :

- انصرْ اخاك ظالماً او مظلوماً .
- بينهم داء الضرائر .
- انّ من الُحسن شقوة !

اما الحِكَم فنجدها في الشعر الجاهلي، والعربي يجيد الحكمة . على ان هذه الحكمة خطرة فكر لا تتسع عادة الى اكثر من شطر او بيت ، ولا تتسم ابداً بسمة البحث الفلسفي المنظّم ، اي بطرح المشكلة ، واعطاء الحل ، وتقديم البرهان ، وتفنيد ما يخالف .

خذ مثلاً ، حكم طرفة — وقد تكون اصدق مثال على نظرة جاهلية خالصة — ، فـــا تجد فيها ؟ انك تجد دون ريب نظرةً الى الحياة والموت هذه خلاصتها :

الموت قريب يساوي بين الغنيّ والفقير ، بين الكريم والبخيل ، بين اللاهي والمحروم ، وبالموت ينتهي كل شيء . واذا كانت حياتنـــا الدنيا هي كلّ الحياة ، واذا كانت حياةٌ قصيرة عابرة ، فلمَ يحرص عليها شجاع ، او يحرص على ماله ثريّ ؟ اللذة غاية الحياة ، فابذل

في سبيلها كلّ شيء ، واطلبها ما استطعت . ولذات الحياة ثلاث – الخمرة والنجدة والمرأة – لولاها ما حفل طرفة بموت او حفل ببقاء . واذاً اشرب الخمرة ولـــو انفقت كلّ مالك ، واقتحم المخاطر ولو هلكت ، وحادث من تحبّ من النساء قبل ان يفوتك كلّ حديث . ولمَ تخشى فقراً ، او تشفق من قتل ، ما دمت مائتاً غداً ، لا يدفع موتك مال ، او احجام في ساح القتال ؟

وان تشأ فاقرأ طرفة نفسه ، اقرأ شعراً ينمّ عن صافي السريرة :

ألا ايّهاذا اللائمي اشهدَ الوغى　　وان احضرَ اللذات ، هل أنت مخلدي
فان كنت لا تسطيع دفع منيّتي　　فدعني ابادرها بما ملكت يدي
فلولا ثلاثٌ هنّ من لذة الفتى　　وجدّك لم احفل متى قام عوّدي

◦

ارى قبر نحّامٍ بخيلٍ بماله　　كقبر غويّ في البطالة مُفسد[1]
ترى جثوتين من ترابٍ عليهما　　صفائحُ صمّ من صفيحٍ منضّد[2]
ارى الموتَ أعدادَ النفوس ولا ارى　　بعيداً غداً ، ما اقرب اليوم من غد ! [3]

في نظرة طرفة هذه آراء فلسفية ، فهي تنكر الحياة الأخرى ، وتجعل من اللذة – من لذات ثلاث – غاية الحياة الدنيا ، وتستهين في سبيل هذه اللذة بالمال والحياة نفسها ! على ان هذه الآراء لا تعدو ابداء الرأي : لم يثبت لنا طرفة ان لا حياة بعد هذه الحياة ، وان اللذة غاية الحياة ، وان لذاته الثلاث خير اللذات . هي آراء يبديها ، ولا

---

١) نحام : حريص على المال .
٢) جثوتين : كومتين . منضد : مرصوف بعضه فوق بعض .
٣) اعداد : جمع عد : مورد الماء المطروق .

يحاول اقناعك ببرهان ، كما يدعوك الى شرب الخمرة معه ، ولا يهمّه ان تلبي الدعوة ، أو تكون عنها في غنى .

امثال الجاهلي وحكمه آراء عابرة ، فهو لا يدقّق في عرض المشكلة ، ولا يتروّى لايجاد الحلّ ، ولا يجهد النفس ليأتي بدليل ، ولا يجادل من يخالفه حلاً وبرهنةً ، ولا ينظّم كل ذاك في نظرة جامعة الى الكون والانسان .

انه يطلّ على زاوية من زوايا السلوك او المصير ، يطلّ ويمرّ ، لأن الوقوف امام حجب الغيب اعسر من الوقوف على اطلال الحبيب .

لا مذاهب فلسفية في الجاهلية ، بل ومضات نور يصحّ في اصحابها ما قال الجاحظ في العرب : «كل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة ، وكلّ شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة او مكابدة ، ولا اجالة فكر » ، او يصحّ فيهم ما قال الشهرستاني في حكماء العرب : « هم شرذمة قليلة ، واكثر حكمتهم فلتات الطبع ، وخطرات الفكر . »

٢ ــ الاسلام

كان في الجزيرة العربية ، لدى ظهور الاسلام ، اديانٌ كثيرة من شركٍ ويهودية ونصرانية وصابئة ومجوس : « ان الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئين ، والنصارى ، والمجوس ، والذين اشركوا ، ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » (قرآن ٢٢ : ١٧) .

وجود هذه الاديان أشاع افكاراً تتعلق بالله والنفس والنبوة والاخلاق ، وتباين هذه الاديان ادّى الى تباينٍ في الآراء وجدلٍ في العقائد ، وشيء من الحياة الفكرية .

تأثر الفيلسوف العربي بهذه الاديان – باليهودية والنصرانية خاصة – ، عن قصد او عن غير قصد . انما هذا الفيلسوف كان مسلماً – أو نشأ على الاسلام – ، فهو يرذل من هذه الاديان كلّ ما يخالف اسلامه ، أو فلسفته ، ولكن لا بدّ له من التأثر بدينه ، تارةً يستقي منه ، واطواراً يتعثّر في التوفيق بين عقائده وبين ما اعتنق من فلسفة .

لهذا لن نتكلم على ما كان في الجزيرة من اديان ، بل نقتصر على الاسلام ، فنرى اهمّ ما علّم من عقائد ، ودعا اليه من اعمال .

اولاً – العقائد

اهمّ عقائد القرآن تلخّص في ما يلي :

١ – لا إله الا الله :

علّم القرآن وجود الله ، مستنداً الى مظاهر القدرة والنظام في الكون : رفع الله السماء ، ومدّ الأرض ، اقام الرواسي واجرى الانهار ، اهطل المطر ، ونوّع الثمر ، وسخّر الشمس والقمر .

(قرآن : ١٣ : ٢ – ٣ ؛ ٢٩ : ٦٣)

والله واحد ، لا شريك له ، والاّ لفسدت الارض والسماء ، وفسد ما فيهما من نظام .

(قرآن : ٢١ : ٢٢)

لهذا يشجب القرآن اعتقاد المشركين ، يشجب عبادتهم الملائكة والجنّ ، وعبادتهم الشمس والقمر ، واللات والعزّى ، وسائر الاصنام : يجب الاّ يشركوا مع الله آخر .

ويشجب كذلك اعتقاد النصارى بالثالوث ، وكأنهم يجعلون من مريم زوجاً لله ، ومنها ومن يسوع الهين ثالثهما الله .

(قرآن : ٦ : ١٠١ ؛ ٥ : ١١٦)[١]

والله خالق ، خلق كلّ شيء ، السماوات والارض : « هو الذي خلق السموات والارض بالحق ، ويوم يقول : كن ، فيكون ... »

(قرآن : ٦ : ٧٣)

والله عالم ، يعلم كلّ ما في الارض والسماء ، « يعلم خائنة الأعين ، وما تخفي الصدور » .

(قرآن : ١٩ : ٤٠)

٢ — محمد رسول الله[٢] :

اول الانبياء آدم ، وآخرهم محمد ، وبين هذين انبيـــاء كثيرون ، منهم ابراهيم ، وموسى ، وداود ، وعيسى .

لموسى اوحيت التوراة ، ولداود الزبور ، ولعيسى الانجيل ، ولا يذكر القرآن غير هذه من كتب الوحي لدى اليهود والنصارى[٣] .

---

١) وجد في الجزيرة مسيحيات (Les Collydriennes) اقدمن ، تحت تأثير عادة وثنية ، على تقديم خبزات لمريم ، كما لو كانت إلاهة . على ان الكنيسة حرمت هذه العادة ، لما فيها من شبهة وثنية ، وما نظن تلك المسيحيات اعتقدن ان مريم احد اقانيم الثالوث . ان القرآن يشجب ثالوثاً تشجبه المسيحية نفسها !

٢) الايمان بوحدانية الله ورسالة محمد تتضمنه الشهادة .

٣) كانت هذه الكتب مكتوبة ، عصر محمد ، بالعبرية ، او اليونانية ، او السريانية . اما ما وضع انجيلاً في العربية — كانجيل الطفولة — فسقيم اللغة ، غير صحيح الوحي .

اما ابراهيم فما كان يهودياً ، ولا نصرانياً : انه جدّ العرب ، بنى وابنه اسماعيل الكعبة ، وآمن بالله الواحد . دين ابراهيم الحنيفية ، وما الاسلام الاّ دين ابراهيم ، دين الفطرة القويم ، دين التوحيد .
(قرآن : ٣ : ٦٧)

ويبدو ان الله علّم دينه الواحد على لسان انبيائه ، ارسل لكل زمن نبياً يصلح ما أفسد الناس من وحيه ، وارسل لكل شعب رسولا : « ان الذين ... يريدون ان يفرّقوا بين الله ورسله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ... ، اولئك هم الكافرون حقاً ... » ويبدو ان محمدّا أرسل نبياً للعرب حتى يجدّد دين جدّهم ابراهيم، ويصلح ما افسد الناس .

ويؤيد رسالة محمد اعجاز القرآن : « قل : لئن اجتمعت الانس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرّا » .

(قرآن : ١٧ : ٨٨)

واعجاز القرآن هو المعجزة الوحيدة ، التي تحدّى بها محمد في القرآن . أما ما نسب اليه بعد ذلك ، من خوارق — كإنشقاق القمر ، وتفجّر الماء من بين اصابعه ، وتسبيح الحصى في كفّه ، وتكثير الطعام القليل — فأمر غير وارد في القرآن ، ورواية آحاد [1] .

---

١) قال محمد حسين هيكل : « أي داع دعا طائفة من المسلمين فيما مضى ، ويدعو طائفة منهم اليوم ، الى اثبات خوارق مادية للنبي العربي ؟ انما دعاهم الى ذلك انهم تلوا ما جاء في القرآن عن معجزات من سبق محمدّا من الرسل ، فاعتقدوا ان هذا النوع من الخوارق المادية لازم لكمال الرسالة ، فصدقوا ما روي منها ، وان لم يرد في القرآن ، وظنوا انها كلما ازداد عددها ، كانت ادل على هذا الكمال ، وادعى الى ان يزداد الناس بالرسالة ايماناً » (حياة محمد : ص ٥٤—٥٥) .

٣ – اليوم الآخر :

اثبت القرآن خلود النفس ، انما لم يحدّد طبيعتها : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربّي ! » (قرآن : ١٥ : ٤٨)

وقال القرآن بالبعث ، وشدّد على الايمان به ، وبقدرة الله عليه : « ايحسب الانسان ألّن نجمع عظامه ؟ بلى ! قادرين على ان نسوّي بنانه » . (قرآن : ٧٥ : ٣ – ٤)

وقال لذلك بالجزاء ، فجعل العقاب سخط الله ، وعذاب النار ، وجعل الثواب رضى الله ، ولذات الجسد .
(قرآن : ٤ : ٥٦ ؛ ٤٧ : ١٥ ؛ ٣ : ١٥ ؛ ٥٦ : ٢٢–٢٤)

وقد حدث خلاف في فهم ما جاء في القرآن وصفاً للذات الجسد وآلامه ، البعض يؤولون هذه الآيات تأويلاً رمزياً ، والاكثرون يأخذونها على ظاهرها .

٤ – القضاء والقدر :

ما موقف القرآن من حرية الانسان ؟ تعارضت هنا الآيات [١] واختلف في فهمها المسلمون .

---

١) من الآيات التي تثبت الحرية :
– من شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر (قرآن : ١٨ : ٢٩) .
– ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (١٣ : ١١) .
– من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن اساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد (٤١ : ٤٦) .
– اما ثمود فهديناهم ، فاستحبوا العمى على الهدى (٤١ : ١٧) .
ومن الآيات التي تبدو مؤيدة للجبر :
– من يشإ الله يضلله ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم (٦ : ٣٩) .
– قل : لا املك لنفسي نفعاً او ضرّاً الاّ ما شاء الله (١٠ : ٤٩) .
– قل : لن يصيبنا الاّ ما كتب الله لنا ... (٩ : ٥١) .

ورأينا ان فهماً معقولا للقرآن يتفق والحرية : ما كان محمد ليسعى الى دعوة الناس ، لو ظنهم مجبرين . وما كان القرآن ليأمر بخير او ينهى عن شر ، لو لم يكن للانسان على الاختيار بينهما قدرة . ان القول بالجبر من تعليم بعض المسلمين ، لا من تعليم الاسلام .

ثانياً : الاعمال

لن نتوغل هنا في كل ما دعا اليه القرآن من عمل ، او كلّ ما حرّم ، بل نكتفي بما يلي :

١ — العبادات الاربع :

هي العبادات الكبرى : الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج . وهذه العبادات الاربع مع الشهادة هي اركان الاسلام الخمسة .

٢ — الدعوة الى الاسلام :

تستطيع ، استناداً الى آيات قرآنية ، ان ترسم صورتين متقابلتين لموقف الاسلام من غير المسلمين .

في الصورة الاولى ترى في كل من ليس مسلماً هالكاً في الآخرة ، محارَباً في الدنيا الى ان يُسلم ، او يدفع الجزية [1] .

---

١) ان الذين كفروا من اهل الكتاب ، والمشركين ، في نار جهنم خالدين فيها (٩٨ : ٦) .
— قاتلوهم (اي الكفار) حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله ... (٨ : ٣٩) .
— قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ، ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد ، وهم صاغرون (٩ : ٢٩) .

وفي الصورة الثانية ترى باب الخلاص مفتوحاً لغير المسلمين ، وترى نهياً عن العدوان ، وعن الاكراه في الدين[1] .

اما كيف فُهم القرآن في الواقع ، كما يبدو عبر التاريخ ، فيلخص في ما يلي :

أ ـ دعوة النصارى ، واليهود ، والصابئة ، والمجوس :

هؤلاء هم اهل الكتاب ، او لهم شبه كتاب . وعليهم ان يختاروا واحدًا من ثلاثة : الاسلام ، او الجزية ، او الحرب . فان اسلموا كان لهم ما لباقي المسلمين ، وعليهم ما عليهم . وان رفضوا الاسلام ، تُركوا على دينهم ، شرط أن يدفعوا الجزية . وهؤلاء هم اهل الذمّة ، يحميهم المسلمون ، ويدافعون عنهم . انما الواقـــع التاريخي هو ان هؤلاء الذمّيين حُرموا احياناً واحتقروا ، واضطهدوا[2]

---

١) ان الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئين ، والنصارى ، من آمن بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً ، فلا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون (٥ : ٦٩) .

ـ قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا : ان الله لا يحب المعتدين (٢ : ١٩٠).

ـ لا اكراه في الدين (٢ : ٢٥٦) .

ـ لو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ (١٠ : ٩٩) .

٢) قال احمد امين في من دخلوا الاسلام : « منهم من دخـــل فيه فرارًا من الجزية ... ، ومنهم من كان يسلم فرارًا مما يشعر من الاهانة ، فالاسلام هو دين الحكام والولاة ورجال الدولة ، وهو الدين الذي يعتز به من انتسب اليه ، وغيره من لاديان كان مكروهاً ممقوتاً في الدولة ، وان ابيح لمعتنقيه ان يأتوا بشعائره . اضف الى ذلك ان بعض الولاة لم يكن يرعى تعاليم الدين وتسامحه في الذميين ، فكان يسومهم سوء العذاب ، فاضطروا ان يفروا من دينهم الى الاسلام » . (فجر الاسلام : ج ١ ، ص ١١٤) .

اما الذين كانوا يرفضون الاسلام والجزية ، فكان المسلمون يعلنونهم الحرب ، حتى اذا انتصروا ، اسروا من ارادوا ، وخيّروا الباقين بين الاسلام والجزية .

ومصير الاسرى — رجالا ونساء — كان متعدداً : تارةً كان الامام يطلقهم دون بدل ، وطوراً كان يطلقهم لقاء مال ، او لقاء اطلاق اسير مسلم ، ومرة كان يقتلهم[1] ، واخرى يسترقّهم . ويبدو ان الإمام مخيّر بين هذه الامور الاربعة : المَنّ ، والفدية ، والقتل ، والاسترقاق ، واذا استرق الاسرى، وُزّعوا على الفاتحين متاعاً يحق هبته ، وبيعه ، والاستمتاع بالنساء منه . يروي المسعودي انه كان للزبير بن العوام الف عبد ، والف امة !

ب — دعوة المشركين :

لا تُقبَل الجزية من هؤلاء ، وعليهم ان يختاروا بين الحرب واعتناق الاسلام ، او على الاقل اعتناق احد اديان الذمّيين .

ج — دعوة المرتدين عن الاسلام :

المرتدّ يُقتل او يعود الى الاسلام .

•

هذا الواقع التاريخي يبدو قاتماً في نظر المعاصر . ولهذا يميل اكثر من مسلم مثقّف ، من ابناء هذا الجيل ، الى الاخذ بآيات التسامح في القرآن ، وبالتالي الى القول بان لا اكراه في الدين ، وبأن ابناء

١) قتل عمر بن عبد العزيز اسيراً تركياً .

الأمة الواحدة سواء امام القانون ، مهما كان دينهم ، وان الناس كلهم وحدة متماسكة ، وبشر متساوون . قال محمد حسين هيكل : « يوم يرى الناس جميعاً ، في مختلف بقاع الارض ، ان واجبهم الاول ان يُعين قويّهم ضعيفهم ، وان يرحم كبيرهم صغيرهم ، وان يهذّب عالمهم جاهلهم ... ، يوم يؤمن العالـَم كله بهذا المبدإ ، ويوم يشعر الناس جميعاً بان العالـَم كله وطن لهم ، وبأنهم جميعاً اخوة يحب احدهم لاخيه ما يحب لنفسه ، يومئذٍ يسود بين الناس التسامح ، وتسود بينهم المودّة ... ، ويتبادلون الثقة فيما بينهم ... ، وتنتفي الخصومة والبغضاء وتعلو كلمة الحق ...

يقول تعالى : « ان الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئين ، والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً ، فلهم اجرهم عند ربهم ، ولا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون » . أرأيت ، في باب التسامح ، افسح من هذا الأفق ؟ ! من آمن بالله ، واليوم الآخر ، وعمل صالحاً ، فلهم اجرهم عند ربّهم ، ولا فرق بين المؤمنين ومن لم تبلغهم دعوة الاسلام على حقيقتها ، من غير تشويه ، من اليهود ، والنصارى ، والصابئين » . (حياة محمد : ص ٥٦٠ — ٥٦١)[1] .

---

١) قرأت هذا الفصل ، الخاص بالاسلام ، على الشيخ عبد الله العلايلي ، كما قرأته على الرئيس حسن قبلان ، وقد ابديا لي ملاحظات قيمة احب ان اسجل هنا شكري لهما عليها . وفي ما خص آيات القرآن المتعلقة بموقف الاسلام من غير المسلمين ، املى علي الشيخ العلايلي ما نصه :

« يبدو للوهلة الاولى ان القرآن في آياته متردد بين حالَيْ تشدد وتسامح ازاء المخالفين له في العقيدة .

« ولكن اذا عرفنا ان القرآن نزل منجماً — اي مفرقاً وموزعــاً حسب الاحداث والمقتضيات — وان الاسلام دين ودولة ، يتضح لنا ان القرآن ، في جوهر تعليمه ،

٣ ــ وضع المرأة :

حرّم القرآن وأد البنات ، فقضى على عادة جاهلية همجية . وقد سنّ في المرأة شرائع كثيرة ، هذه اهمها :

أ) حظها في الارث نصف حظ الذكر : « ... للذكر مثل حظ الأنثيين ... » (٤ : ١١) .

ب) شهادة امرأتين كشهادة رجل : (٢ : ٢٨٢) .

ج) حجاب المرأة : ليس حجاب الوجه فرضاً في الاسلام ، رغم العادة المنتشرة . وانما الحجاب هو الحدّ من اختلاط النساء بالرجال ما امكن ، اي في كل ما لا تدعو اليه حاجات العمل ، والعيش ، وما اشبه ذلك من حاجات .

د ــ تعدد الزوجات : جاء في القرآن : « ... انكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى ، وثُلاثَ، ورُباعَ، فان خفتم الأّ تعدلوا فواحدة... » (٤ : ٣) .

اباح الاسلام اربعاً من الزوجات ، على ان هذه الإباحة تبدو حدّاً من عددهن بالنسبة الى ما كان شائعاً لدى كثيرين من سكان الجزيرة .

هـ ــ الطلاق : الزواج في الاسلام عقد يحق نقضه حين يحصل شقاق بين الزوجين . والواقع المتّبع هو ان الزوج يطلّق حين يشاء ،

يقرّ حرية المعتقد، والتسامح المحض، قاعدة تعامل وتعايش، ولكن ظروف تأسيس الدولة لم تخل من دوافع آنية وقتية ، مقدرة بقدرها فقط ، اقتضت نوع تشدد في اخذ المخالفين ، وهذا ضرب من الاستثناء ، والاستثناء ليس قاعدة : ان سنة التاريخ ، حسب تعليم القرآن ، هي حرية المعتقد ، والتسامح الرحب » .

وللسبب الذي من اجله يشاء ؛ اما الزوجة فتطلّق بحكم من القاضي ، ولأسباب معيّنة تختلف مع المذاهب .

و — خضوع المرأة لسلطان الزوج : الرجل ربّ الأسرة ، له حق الأمر على امرأته ، وله حق الضرب : « الرجال قوّامون على النساء ، بما فضّل الله بعضَهم على بعض ... ، واللاتي تخـافون نشوزَهنّ ، فعظوهنّ . واهجروهنّ في المضاجع ، واضربوهنّ . فان اطعنكم فلا تَبغُوا عليهنّ سبيلاً » ... (٤ : ٣٤) .

وتفوّق الزوج هذا هو السبب في السماح له — دون المرأة — بتعداد الزوجات ، وبحرية التطليق[1] .

ز — زواج المتعة : للرجل ان يتزوج بامرأة — من احدى النساء الاربع — لقاء اجر معيّن ، ولأجلٍ معيّن ، تصبح بعده في حل من العقد . وهذا التشريع وقع عليه النسخ عند السنّة ، وظلّ محكما عند الشيعة .

ح — الجواري : يحق للمسلم ان يقتني من الجواري ما شاء ، وان يتمتع بهن تمتع الزوج بالزوجات ، وان يكون له منهنّ اولاد . على ان الرقّ شرعاً — والجواري رقيق — لا ينشأ الاّ عن حرب سببها الجهاد .

•

٤ — الدين والدولة :

هل جمع الاسلام بينهما ام فصل ؟

ان الجمع بين الدين والدولة يفترض في ما يفترض :

---

١) وحرمت النساء عملياً من مبايعة الخلفاء ، ومن تولي الخلافة .

أ – ان تشريع الدين والدولة واحد :

وتشريع القرآن في الواقع ديني مدنيّ ، لا جدال في ذلك . وقد أثار هذا الوضع مشكلتين :

الاولى ما يعمل رئيس الدولة ، حين يكون بين رعاياه من لا يدين بالاسلام ؟ وقد حـُلـّت هذه المشكلة ، عادة ، باستثناء هؤلاء الرعايا من احكام القرآن ، حين تتعارض ومعتقداتهم .

والثانية هل تشريع القرآن ثابت ، صالح لكل زمان ومكان ، ام هو قابل للتطور والتبدل ؟ ان هذه المسألة تـُثار بشيء من الخشية والتحفظ ، ولكنـّه سلـّم عملياً بتبدل الاحكام مع تبدل الايام[1] .

ب – ان رئيس الدين والدولة واحد :

ان رئيس الدين يـُعنى بآخرة الانسان خاصة ، بينا يـُعنى رئيس الدولة بدنياه . وتختلف وسائل الاثنين : رئيس الدين يـُقنع بالحجة ، ويزجر بالكلمة ، ويعجز امام تصلب الكافر والخاطئ ، أما رئيس الدولة فيتسلـّح بالقانون – حين لا تكون مشيئته قانوناً – وينفـّذ بالقوة ، ويعاقب بالغرامة ، والسجن ، والاعدام ... ومن هنا نشأ خطر الجمع بين الرئاستين في يد واحد ، خطر استعمال وسائل الدولة في امور الدين ، او وسائل الدين في امور الدولة .

اما موقف الاسلام من هذه المسألة فيمكن تلخيصه بما يلي :

اولاً : ان القرآن اباح استعمال وسائل الدولة – اي استعمال القوّة –

---

١) المادة ٣٩ من المجلة تنص هكذا : « لا ينكر تغيـّر الاحكام بتغيـّر الازمان » . واي آفاق من التطور والتقدم يفتح تطبيق هذا المبدإ !

في مواضع اهمها : اعادة المرتدّ عن الاسلام الى اسلامه ، واكراه المشرك على اعتناق الاسلام – او اعتناق دين يعتبره الاسلام منزلاً – ، وفرض الجزية على اهل الكتاب .

ثانياً : ان محمداً كان رئيس دين ودولة ، خصّه القرآن بالعصمة اذ يطبّق احكام الشريعة : « فلا ، وربّك ، لا يؤمنون حتى يحكّموك في ما شجرَ بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلّموا تسليماً » . (٤ : ٦٥) .

ثالثاً : وان الخلفاء كذلك مارسوا – ازاء سلطتهم الزمنية – سلطات دينية : الإمام في الشيعة يحكم ويعلّم ، وهو معلّم معصوم[1] . والخليفة السنّي ، الّم يمارس حق تعليم الدين[2] ، فقد مارس حق الدفاع عن عقائده ، وحق عقاب المرتد ، والمشرك ، والزنديق ، واتخذ لنفسه لقب خليفة الله ، وامير المؤمنين .

ينتج من كل ذلك ان القرآن وضع تشريعاً مدنياً ، واباح استعمال القوة للحدّ من حرية المعتقد ، كما ان الواقع التاريخي كان جمعاً بين الدين والدولة الى حد بعيد ، في التشريع ، والرئاسة ، ووسائل التنفيذ .

٥

٥ – ما الجديد في الاسلام ؟

بعد هذا العرض الوجيز لأهمّ تعاليم الاسلام ، يعرض لنا هذا السؤال : ما الجديد في الاسلام ؟ ما طابعه الخاصّ المميّز ؟ ويبدو لنا هذا الجديد في الامور التالية :

---

١) انه معصوم من الخطأ ومعصوم من الخطيئة .

٢) عصمة التعليم ، في رأي السنّة ، تعود الى اجماع المسلمين ، وعليه لا يحق لخليفة ان يفرض عقيدة : ان المأمون ، مثلاً ، ما استطاع فرض القول بخلق القرآن .

أ ــ شبهه بما جاور من اديان :

جلّ ما علّم الاسلام ــ مما ذكرنا ومما لم نذكر ــ من عقائد ومن فروض ، قد تجده دون عناء في ما جاوره من اديان . ان شبه الاسلام باليهودية ــ عقائد وشرائع ــ كبير جداً ، وان شبه حجته بحجج المشركين كبير . ولعلّ ذاك الشبه كان مقياساً للعداء[1] . وليس هنا مجال التطرّق الى تفاصيل هذا الشبه ، ولا الى ذكر ما بين الاسلام وباقي أديان الجزيرة من مواطن وفاق .

انما امتاز الاسلام بانه جمع في دين بعض ما حوت اديان ، وراح يحارب ما لم يجمع : يحارب في المشركين شركهم ، وفي اليهود انكارهم لرسالة المسيح ، ورسالة محمد ، وفي المسيحية تثليثها ، وتأليهها للمسيح ، وجحدها النبي العربي .

ب ــ ايمان محمد به :

آمن محمد بما علّم ، واقدم على اقناع الجماعة بتعليمه ، وأصرّ على الدعوة رغم كل مقاومة وعداء . ولسنا نعلم فكرة انتشرت ولم يكن وراءها مؤمن لا يلين .

ج ــ انتشاره عن طريق الفتح :

في مكة يدعو محمد الناس باللين ، يدعوهم الى الزهد في العالم ، والتفكّر في الموت ، ورهبة يوم الدين . اما في المدينة فيظهر المجاهد

---

١) « لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود ، والذين اشركوا . ولتجدنّ اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا : انا نصارى . ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً ، وانهم لا يستكبرون » (٥ : ٨٢) .

يقارع الخصوم بالسيف ، ويقاتل الكفّار ، وينظّم ملكاً في هذا العالم ، هو ملك الله في خلقه .

وقد كان لمحمد ما اراد ، فقضى على كل مقاومة في الجزيرة ، ودفع اتباعه الى الفتح البعيد ، فتابعوا ، بعد موته ، حروب الفتح ، حتى دانت لهم الممالك ، ودان بالاسلام من دان . ولا ريب في ان ما قُدّر للعرب من فتح كان اكبر عامل على نشر الاسلام .

د ــ توحيد امم في أمة :

كان الاسلام دين توحيد ، دعا الى الايمان باله واحد . وكان الاسلام عامل توحيد ، عمل على صهر القبائل العربية المتفككة في شعب واحد ، وعلى صهر ما فتح من دول في دولة واحدة .

وقد كان لذلك التوحيد أثر عظيم : تلاقت شعوب تختلف بأعراقها ، ولغاتها ، واديانها ، وافكارها ، وحضاراتها ، واصقاعها ، تلاقت في ظل حكم واحد قارب بين الناس ، وعلى لسان عربي مكّن من تبادل الافكار . وقد نتج عن ذلك عملية صراع ، وتنازع بقاء ، كما نتج تفاعل خصب عميق ، فامتزجت في كلّ الوان من البشر ، والوان من الفكر والشعور والخيال ، امتزجت ثقافات هذا الشرق ، امُّ كل ما نعرف اليوم من ثقافة ، ونمت غرساً شهيّ الجنى .

٢ - الأُصِولُ الأعجَميَّة

الاصول الاعجمية اديان ، وفلسفات ، ومزيج منهما .
ونقتصر في بحثنا على ثقافات ثلاث ، ثقافات الفرس والهند واليونان ، نلمّ الماماً خاطفاً بالأولى ، ونتوقف اكثر على الثقافتين الهندية واليونانية .

الثقافة الفارسية

منذ الجاهلية حدث اتصال بين العرب والفرس ، فحوالى سنة ٢٤٠ م . اسس الفرس امـــارة الحيرة على نهر الفرات ، وملّكوا عليها امراء عرباً ، فتأثر عرب الحيرة بمدينة الفرس ، ومنهم من اجاد الفارسية ، كالشاعر عدي بن زيد (+ ٥٨٧) ، وقد ظلّت الحيرة خاضعة لنفوذ الفرس حتى فتحها خالد بن الوليد سنة ٦٣٣ م .

ثم امتد الفتح الى كل فارس (٦٣٨ - ٦٥٢) ، وحدث بين العرب والفرس ما حدث في اكثر البلدان المفتوحة : السبايا الفارسيات ملأن البيوت العربية ، واكثر الفرس اسلموا وتعلّموا العربية ، فكان امتزاج في الدم ، وكان تفاعل في العقائد ، وكان نتاج عربي يحمل الواناً من حضارة الفرس ، ومن روحانيتهم ، وخيالهم ، وحكمتهم .

وقد قوي الاثر الفارسي ، حين انتقلت الخلافة الى بغداد ، وكاد يستأثر الفرس بالوزارة وشؤون الدولة ، ونشأت الحركة الشعوبية ، فاذا الفرس يحسون ماضيهم ، واذا الاقبال كبير على معرفـــة تاريخهم السياسي ، ونقل حكمهم وقصصهم ، واذا من الفرس المسلمين من يحنون الى دينهم ايضاً .

ونبغ من الفرس اشخاص كثيرون ، ان تهملْهم تفقر التراث

العربي ، ويكفي ان نذكر لك ابن المقفع وبشاراً وابا نواس في الادب ، والفارابي وابن سينا والغزالي في الفلسفة والتصوف .

أما اذا شئنا ان نتبيّن ما كان للفرس المجوس من فكر ، وما كان لهذا الفكر من أثر في العرب ، فنرانا مضطرين الى حصر ذلك في حكمهم ، في ما هو اصيل منها ، وفي ما هو دخيل منقول عن الهند ، ككتاب كليلة ودمنة .

أما المجوسية نفسها ، وما تفرّع عنها من مذاهب دينية ، كالزرادشتية [1] والمانوية [2] وسواهما ، فقد كان أثرها الفكري ضئيلاً جداً .

مشكلة الفرس الكبرى مشكلة الخير والشرّ ، مشكلة اصلها ، وصراعها ، والخلاص من هذا الصراع . قال الشهرستاني في المجوس : « أثبتوا أصلين اثنين مدبّرين قديمين يقتسمان الخير والشرّ ، والنفع والضرّ ، والصلاح والفساد ، يسمّون احدهما النور والثاني الظلمة ، وبالفارسية يزدان واهرمن ، ولهم في ذلك تفصيل مذهب . ومسائـــل المجوس

---

١) زرادشت ، في اعتقاد المسلمين ، شبه نبيّ ، وكتابه الابستاق (Avesta) شبه كتاب . ولد حوالى ٦٦٠ قبل المسيح ، وادّعى الرسالة وآمن به ملك ايران ورعيته .

من تعاليمه ، على ما يرى الشهرستاني ، ان الله خلق النور والظلمة ، ومن امتزاجهما كان الخير والشر ، وكان الصراع بين الخير والشر . والنصر في النهاية للخير ، فعلى الانسان ان يناضل معه .

٢) وُلد ماني سنة ٢١٦ ، وادّعى الرسالة ، بل ادّعى انه الروح القدس .

وقد قال بأصلين للعالم ، ازليين ابديين غير مخلوقين ، هما النور والظلمة . كل ما هو خير صادر عن النور ، وكل ما هو شر صادر عن الظلمة ، والصراع بين الخير والشر شرّ يجب الخلاص منه بالامتناع عن الزواج وقطع النسل .

كلّها تدور على قاعدتين : احداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا الامتزاج مبدأً ، والخلاص معاداً . المجوس اثبتوا أصلين ، كما ذكرنا ، الا ان المجوس الاصلية زعموا ان الاصلين لا يجوز ان يكونا قديمين ازليين ، بل النور ازلي والظلمة محدثة . ثم لهم اختلاف في سبب حدوثهما : أمن النور حدثت ... أم شيء آخر ؟ وبهذا يظهر خبط المجوس . » (الملل والنحل : الجزء الثاني) .

كان اثر المجوسية في الفكر العربي ضئيلاً جداً ، كما قلنا ، لان الاسلام دين توحيد عنيف يتنافى وما في مذاهب المجوس من ثنوية أو شبه ثنوية .

وعليه لا نتبسط في عرض مذاهب الفرس ، فهؤلاء قد أثّروا بعد ان أسلموا اكثر مما اثّروا بما كان لهم من دين .

الثقافة الهندية

اتصل العرب ، في جاهليتهم ، بالهنـــد ، وتاجروا معها ، واولعوا بسيوفها .

في ايام الوليد تم فتح السند ، وفي عهد ابي جعفر المنصور امتد الفتح الى كابل ، وكشمير .

نتج عن هذا الفتح امور :

اولاً : توزيع السبايا على الفاتحين ، ونشأة جيل من العرب يحمل دماً هندياً .

ثانياً : توزيع الرقيق على الفاتحين ، ونشأة جيل من الموالي الهنود ، يتعلمون العربية ، وينبـــغ منهم لغويون ، ومحدّثون ، وشعراء . من هؤلاء ابو عطاء السندي ، وابو الضلع السندي . قال ابو الضلع مفاخرًا بالهند :

فنها المسك ، والكافور ، والعنبر ، والعندلْ
وانواعُ الافاويه ، وجوز الطيب ، والسنبلْ
ومنها العاج ، والساج ، ومنها العود والصندل...
سيوفٌ ما لها مثلٌ قد استغنت عن الصيقل
وارماح اذا ما هـُزّتِ ، اهتزّ بها الجحفل !

ثالثاً : اعتناق جماعات من الهنود الدين الاسلامي ، وبالتالي امتزاج روحانية الهند بروحانية الاسلام .

رابعاً : احتكاك العرب بالهند يحكمونهم، ويعلّمونهم اسلامهم ، ويطّلعون على اديانهم ، ويبادلونهم الآراء . وقد عُني العرب بالهند ، بجغرافيتها وتاريخها وعلومها ، ولكنهم ما تعمّقوا ولا استقصوا[1] . قال القفطي : « ولبعد الهند عن بلادنا ، قلّت تآليفهم عندنا ، فلم يصل الينا الاّ طرف من علومهم ، ولا سمعنا الاّ بالقليل من علمائهم » . وقد اهتم العرب بحساب الهند ، ونجومهم ، وطبهم ، اكثر مما اهتموا بحكمتهم .

على ان العرب ما اهملوا هذه الحكمة كل الاهمال ، ولا هم جهلوها كل الجهل .

عني البرامكة بطب الهند وحكمتها منذ القرن الثاني للهجرة . قال ابن النديم : « قرأت في جزء ترجمتُه ما هذه حكايته : كتابٌ فيه ملل الهند واديانها ، نسختُ هذا الكتاب من كتاب كُتِب ... سنة تسع واربعين ومائتين . لا ادري هذه الحكاية التي في هذا الكتاب لمن هي ، الاّ اني رأيته بخط يعقوب بن اسحاق الكندي حرفاً حرفاً . وكان تحت هذه الترجمة ما هذه حكايته بلفظ كاتبه : حكى بعض المتكلمين بان يحيي بن خالد البرمكي بعث برجل الى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم ، وان يكتب له اديانهم ، فكتب له هذا

---

١) راجع المسعودي في كتاب « مروج الذهب » ، والبغدادي في كتاب « المسالك والممالك » ، وابا الفداء في كتاب « تقويم البلدان » ، والقزويني في كتاب « آثار البلاد واخبار العباد » ...

الكتاب . قال محمد بن اسحاق : « الذي عني بأمر الهند ، في دولة العرب ، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة [1] » .

اما ابن النديم نفسه فقد تعرض لمذاهب الهند في فصل من كتاب الفهرست — وقد بدأ بتأليف هذا الكتاب سنة ٩٨٧ — ، ولكنه توقف على وصف بعض بيوت العبادات ، وبعض الاصنام ، اكثر مما تعرض للاعتقادات . واهم ما له في هذا الباب شيء عن البدّ (بوذا) .

وللشهرستاني (المتوفى سنة ١١٥٣ = ٥٤٨ هـ) ايضاً فصل في آراء الهند يتحدث عن فرقهم وعقائدهم . انما يشوب هذا الفصل كثير من الاخطاء ، وينقصه الاطلاع الصحيح الدقيق . الاّ انه يعرض هنا وهناك بعض آراء هامة ، سيما في ما يتصل بالبوذية ، او اصحاب البددة حسب تسميته .

على ان هنالك عالماً اطّلع على الفكر الهندي اطلاعاً وافياً صحيحاً — اطلاعاً ما اتيح لغيره من مؤلفي العرب — هو ابو الريحان البيروني (٩٧٣ ؟ — ١٠٤٨) . تعلّم البيروني السنسكريتية ، وسافر الى بلاد الهند ، فطالع الكتب ، وتحدث الى الناس . نقل البيروني كتابين الى العربية يمثّلان مذهبين فلسفيين هامين ، والّف حوالى سنة ١٠٣٠ كتاباً بعنوان : « في تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل او مرذولة » . وهذا الكتاب ثمانون باباً ، هذه اهم موضوعاتها : الله — النفس — التناسخ — الرسل — البراهمة — القرابين والاعياد والصيام والحج والصدقة — الزواج والمواريث — كتب الهند الدينية والعلمية — الفصول والشهور والايام — الحساب والنجوم ...

---

١) يحيى بن خالد (٧٣٨—٨٠٥) .

وللبيروني مقابلات بين الفكر الهندي وبين ما يماثله لدى فلاسفة اليونان ، ولدى النصارى والمسلمين . قال في مقدمة كتابه : « اورد كلام الهند على وجهه ، واضيف اليه ما لليونانيين من مثله ... ، ولا اذكر مع كلامهم كلام غيرهم الآ ان يكون للصوفية ، او لاحد اصناف النصارى لتقارب الامر بين جميعهم في الحلول والاتحاد » .

وانّا نستند الى من ذكرنا — وخاصة البيروني — لنطلعك على ما عرف العرب من حكمة الهند ، وهذا اهمه :

١ — كتب هندية

يورد البيروني الكتب المقدسة التالية :

أ — بيذ (Véda) :

يقول البيروني في هذا الكتاب : « تفسيره : العلم لما ليس بمعلوم . وهو كلام نسبوه الى الله تعالى من فم براهم[١] . ويتلوه البراهمة ... ، ومعظمه على التسابيح ، وقرابين النار بانواعها » .

ويذكر اقسام الكتاب الاربعة . وهي : ركبيذ (Rig-Véda) ، وجزر بيذ (Yajur-Véda) ، وسام بيذ (Sama-Véda) ، واثربن بيذ (Atharvan-Véda)[٢] .

---

١) براهم هو اول تجل للالوهة — لبرهمن — . وقد جاء في احد كتب الاوبنيشاد : « في البدء خلق الله براهم ، وأوحى بيذ الى قلبه » .

٢) كتاب بيذ اقدم كتب الهند المقدسة ، يعود تأليفه الى ما بين ١٥٠٠ و ١٢٠٠ ق. م. وأهم اقسامه الاربعة هو الاول ، ركبيذ . والكتاب في اكثره ترانيم وصلوات تتلى اثناء تقدمة الضحايا ، وهو اجل الكتب المقدسة في عين الهنود .

ب – البرانات (Puranas) :

يقول البيروني فيها ما معناه : تفسير بران : الاول القديم . وهي من تأليف الحكماء ؛ وعددها : ١٨ [١] .

ج – بهارث (Bharata) :

قال البيروني : « لهم كتاب يبلغ من تفخيمهم شأنه انه يبتّون الحكم بان ما يوجد في غيره فهو لا محالة موجود فيه ، وليس كل ما فيه بموجود في غيره ، واسمه بهارث ، عمله بياس (Vyasa) بن براشر (Parasara) في ايام الحرب الكبير بين اولاد بندو (Pandu) وبين اولاد كورو (Kuru) ... ، والكتاب مئة الف شلوك » [٢] .

د – كيتا (Gita) :

هو كتاب باغافاد – جيتا (Bhâgavad-gita) يذكره البيروني ، في اكثر من موضع ، على انه جزء من كتاب بهارث ، وقصة حوار جرى بين باسديو (Vasudeva) وبين ارجن (Arjuna) [٣] .

---

١) البرانات اشبه بدائرة معارف سجلت فيها الهند علومها وميثولوجيتها .

٢) هذا الكتاب هو المهابهاراته (او بهارث الكبير) ، وهو ملحمة في مئة الف بيت ، وضعت حوالى سنة ٥٠٠ ق. م. موًلف الملحمة مجهول ، وقد تناولتها ايد كثيرة بالتنقيح والزيادة ، ولم تتخذ شكلها الحالي الآ نحو سنة ٤٠٠ م ، على رأي بعض الباحثين . ما نقله وديع البستاني الى العربية ، باسم المهبراته ، هو جزء من هذه الملحمة يحوي ٣٤٧٢ بيتاً . الشلوك احد اوزان الشعر الهندية ، واكثر استعماله في الملاحم .

٣) يعد هذا الكتاب بحق اجمل كتاب هندي ، ومن اجمل الكتب العالمية . انه

ﻫ — سانك (Sankhya) :

كتاب نقله البيروني الى العربية ، ويصفه على انه بحث في المبادئ وصفة الموجودات. هذا الكتاب لم يصل في ترجمته العربية ، وهو للمؤلف كبل (Kapila) .

و — باتنجل (Patanjali) :

كتاب آخر نقله البيروني الى العربية ، وضاعت ترجمته . يصفه البيروني على انه تأليف « في تخليص النفس من رباط البدن » ، وهو يهدف ، في الواقع ، الى مثل هذا الخلاص ، فالى الاتحاد بالله .

هذه اهمّ كتب الهند الحكمية ، التي اوردها البيروني ، ونعرف ما عداها :

ز — كتاب كليلة ودمنة :

اصول هذا الكتاب هندية ، وقد نُقل الى الفارسية ، وعنها نقله ابن المقفّع الى العربية .

٢ — آراء هندية

لا يهمنا هنا ان نعرض بالتفصيل كل ما عرف العرب من حكمة الهند ، ولا ان نقابل بالتفصيل ما عرفوا بما نعرف. انما نكتفي بمعالم تطلعنا على اهم ما عرف العرب من آراء الهند ، واهم ما تلاقى وآراء مؤلفيهم .

ملحمة حشرت في ملحمة بهارث ، على يد كاتب مجهول ، وهي تؤلف الآن جزءاً من النشيد السادس.

والحوار في الكتاب يدور بين الاله بشن (Vishnu) ، المتجسد في كريشنا وبين ارجن الذي تجند ليقود معركة عادلة . وباسديو اسم آخر لكريشنا (كيتا : ٧ : ١٩) .

اولاً — وحدة الوجود :

برهمن[1] هو المطلق ، الذي لا يجوز عليه وصف . وقد تجلّى في اشكال مختلفة ، فكانت الالهة ، وكانت العوالم وما فيها . الكائنات كلها تجلّ لبرهمن ، إن تفقدْ اشكالها تعد الى المطلق الذي لا شكل له ، شأنها — على حد تعبير سوامي بيكانندا (Swami Vivekananda) — شأن مصنوعات الخزف المختلفة التي تتميّز باشكالها ، وتتحد في طينة جُبلَت منها .

وقد حدثنا البيروني عن مذهب البراهمة في وحدة الوجود ، فقال : « انهم يذهبون في الموجود الى انه شيء واحد ... ، فان باسديو يقول ، في الكتاب المعروف بكيتا : اما عند التحقيق فجميع الاشياء إلهية ، لان بشن[2] جعل نفسه ارضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذّيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح العلم والذكر وضدّيها ، كما هو مذكور في بيذ » .

ثانياً — تناسخ النفوس :

يقول المسعودي في اهل الهند : « والاكثر منهم يقول بالتناسخ وتنقل الارواح . »

---

١) قال المسعودي : « تنوزع في البرهمن : فنهم من زعم انه آدم ... ، وانه رسول الله عز وجل الى الهند ، ومنهم من يقول انه كان ملكاً ، على حسب ما ذكرنا ، وهذا اشهر ! »

٢) بشن هو احد الثالوث الالهي — براهم ، وبشن ، وشيفا — وهذا الثالوث هو اسمى تجليات برهمن ، والهندي يتجه الى هذا او ذاك من هذا الثالوث على انه إلهه الخاص ، او يتجه الى غيرهم من الالهة ، لانها تجليات ثانوية لهم ، والكل تجل لبرهمن الواحد .

ويقول الشهرستاني : « ما من ملة من الملل الاّ وللتناسخ فيها قدم راسخ ... ، فاما تناسخية الهند فأشدّ اعتقاداً في ذلك . »

أما البيروني فيرى التناسخ ميزة الهند الفارقة : « كما ان الشهادة بكلمة الاخلاص شعار ايمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله لم يكُ منها » .

ويورد البيروني نصوصاً منها هذا النص من كتاب كيتا : « قال باسديو لارجن يحرّضه على القتال ، وهما بين الصفّين : ان كنتَ بالقضاء السابق مؤمناً . فاعلم انهم ليسوا ولا نحن بموتى ، ولا ذاهبين ذهاباً لا رجوع معه ، فان الارواح غير مائتة ، ولا متغيّرة ، وانما تتردد في الابدان على تغاير الانسان من الطفولة الى الشباب والكهولة ، ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ، ثم العود[1] . وقال له : كيف يذكر الموتَ والقتل من عرف ان النفس ابدية الوجود . لا عن ولادة ولا الى تلف وعدم ، بل هي ثابتة قائمة ، لا سيف يقطعها ، ولا نار تحرقها ، ولا ماء يغصّها ، ولا ريح تيبّسها . لكنها تنتقل عن بدنها ، اذا عتُق ، نحو آخر ليس كذلك . كما يستبدل البدن اللباس اذا خلُق . فما غمّك لنفس لا تبيد؟ » (ص ٢٥ — ٢٦ : طبعة لندن ١٨٨٧ ، نشر ساشو)[2] .

---

١) ارجن يقود معركة عادلة ضد اهل له . فيضطرب . ويهم بالاحجام . ولهذا يحاول كريشنا — او باسديو — اقناعه بالتغلب على شعوره . وخوض المعركة مهما كانت نتائجها العسكرية .

٢) لترى الى اي حد يتقيد البيروني بنص كيتا في استشهاداته . ننقل لك النصوص المقابلة من كتاب « كيتا » ، وهي ، من الفصل الثاني ، الابيات التالية :

ويرى البيروني ان اليونانيين يوافقون الهند في اعتقادهم بالتناسخ ، دون ان يردّ اعتقاد اليونانيين الى مصدر هندي .

ثالثاً — خلاص النفوس :

سبب التناسخ ، كما ينقل البيروني ، هو جهل النفس : كمال النفس وخلاصها في العلم ، فتتعدد التجسدات الارضية لتستطيع النفس تحصيل العلم .

واهم ما تعلم النفس هو شرفها وخسّة المادة . فاذا علمت ذلك اعرضت عن المادة ، ونزعت عن الشر ، وعملت على الخلاص من وثاق البدن ، والعودة الى الوحدة الخالصة مع الله .

---

١٢ — ليس حقاً انه كان زمان لم اكن فيه انا ، ولا انت ، ولا ملوك الناس هؤلاء . وليس حقاً ان احدنا سيأتي عليه زمن لن يكون فيه .

١٣ — ان النفس تعبر تبدلات البدن عبورها ، في الجسد ، الطفولة والشباب والشيخوخة وليس في هذا ما يعمي بصر انسان وجد الطمأنينة في نفسه ، او ما يعكر هذه الطمأنينة .

٢٠ — لا تولد النفس ، ولا تموت ، ليست شيئاً اتى الوجود يوماً ثم يذهب الى غير عودة . انها غير مولودة ، قديمة ، ازلية . انها لا تقتل بقتل الجسد .

٢٢ — تخلع النفس المتجسدة الاجسام القديمة ، وتلبس الجديد ، كما يخلع انسان ثوباً خلق ليلبس جديداً .

٢٣ — لا سلاح يقطع النفس ، ولا نار تحرقها ، ولا مياه تغرقها ، ولا ريح تيبسها .

٢٥ — انها لا ترى . ولا تدرك ، ولا تتغيّر . هكذا وصفت . فما يغمك ما دمت تعرفها هكذا ؟ »

وترى بالمقابلة بين النصين ، ان البيروني يختار من النص ما يؤيد نظرية التناسخ ، ويتصرف في النقل بعض التصرف.

وعلى النفس ، لذلك ، ان تتحرر من الطمع والغضب والجهل ، اصل كل شر : « الوصول الى الخلاص بالعلم لا يكون الاّ بالانتزاع عن الشر ، ففروعه ، على كثرتها ، راجعة الى الطمع والغضب والجهل ، وبقطع الاصول تذبل الفروع . » (كتاب الهند : ص ٣٦) .

وعليها ان تتحرر من كل ميل الى المحسوس ، وان تستقر على شيء واحد : طلب الخلاص بالوصول الى الوحدة مع الله : « في كتاب كيتا : كيف ينال الخلاص من بدّد قلبه ، ولم يفرده لله ، ولم يُخلص عمله لوجهه ؟ ومن صرف فكرته عن الاشياء الى الواحد ثبتَ نورُ قلبه كثبات نور السراج الصافي الدهن في كنّ لا يزعزعه فيه ريح ، وشغَله ذلك عن الاحساس بمؤلم من حر او برد ، لعلمه ان ما سوى الواحد الحق خيال باطل ... ان من عرف ، عند موته ، ان الله هو كل شيء ، ومنه كل شيء ، فانه متخلّص. » (ص ٣٦ — ٣٧) .

ان التجسدات الارضية بقاء للشكل الفردي الخاص ، وحجاب للنفس على وحدتها مع الالوهة ، فاذا تحررت النفس من كل توق الى البدن ، ونزوع الى الشكل العابر ، نجت من تعاقب الاشكال ، ووعت وحدتها مع الاصل الواحد المتجلّي في اشكالها المختلفة .

ويقابل البيروني بين عقيدة الهند هذه وبين اقوال بعض الصوفية في الاتحاد ، كقول الشبلي : « اخلع الكلّ تصل الينا » ، وقول البسطامي : « انسلختُ من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرتُ الى ذاتي فاذا انا هو » .

رابعاً — التجسدات الالهية :

ان الإله بشن يتجسد من وقت الى آخر ليهدي الناس الى عدل او حق . وهو قد تجسد مرات ، ثامنتها في كريشنا[1] .

والبيروني يثبت ذلك حين يمهّد لتجسد كريشنا ، او باسديو ، فيقول : « الدنيا اذا فسدت بكثرة ، او كادت ، ولها مدبّر ، وعنايته بالكلية في كل جزء منها موجودة ، فانه يرسل اليها من يقلّل الكثرة ، ويحسم موادّ الشرّة . ومن ذلك ، على ما يزعم الهند ، باسديو . فانه ورد في المرة الاخيرة ، على صورة الانس ، مسمّى بباسديو ، حين كثرت الجبابرة في الارض ، وامتلأت من الظلم ، حتى كانت تميد من الكثرة ، وترتجّ من شدة الوطأة » (ص ٢٠٠) . وفي محل آخر يقول باسديو لارجن : «كلما رمت المجيء للاصلاح ، لبستُ بدناً ، اذ لا وجه للكون مع الناس الاّ بالتأنس » . (ص ٢٦) .

خامساً — المذهب البوذي :

عرضنا حتى الآن اهم عقائد الهندوسية . أما البوذية فبدعة ظهرت في هذه الديانة ، وانتشرت في كل ارجاء الهند ، ثم هي اندحرت الى بلدان اخرى ، الى الصين ، واليابان ، وسيلان ...

ما درس البيروني البوذية كمذهب مستقل ، فهو يشير الى صنم البدّ (Buddha) ، ويدعو اتباعه المحمّرة الشمنية[2] ، يذكر هـــذا في

---

١) كريشنا هو الإله الرؤوف ، رفسه حكيم على صدره ليخبر حبه ، فسأله الإله : هل اصيبت رجلك بألم يا بنيّ ؟

٢) دعوا محمرة لان رهبانهم كانوا يلبسون برودًا حمراء تميل الى السواد . اما الشمنية فلفظة سنسكريتة Sramana .

معرض حديثه ، ويكاد يكتفي به [1] .

أما ابن النديم فيرى ان الهند اختلفت في امر البدّ ، فطائفة تزعم انه صورة الله ، واخرى انه رسول . والذين قالوا برسالته اختلفوا ايضاً ، فجعله بعضهم بشراً ، وبعضهم ملاكاً ، وبعضهم عفريتاً.

ولعلّ اكمل ما نعرف عن البوذية هو ما ذكره الشهرستاني . يسمّي الشهرستاني البوذيين اصحاب البددة ، ويجعلهم احد اصناف البراهمة ، ويقول في البدّ ما نصّه : « معنى البدّ عندهم شخص في هذا العالم ، لم يولَد ، ولا ينكَح ، ولا يطعم ، ولا يشرب ، ولا يهرم ، ولا يموت [2] . واول بدّ ظهر في العـــالم اسمه شاكين [3] ، وتفسيره السيد الشريف ، ومن وقت ظهوره الى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة » [4].

---

١) منذ القرن السابع بدأت البوذية تتقهقر في الهند . وفي القرن الثاني عشر كانت قد اندحرت الى اصقاع اخرى ، وهزل عدد اتباعها ، فمن الطبيعي الاّ تكون استرعت نظر البيروني يوم زار الهند .

٢) هو هكذا بعد ان صار بدّا ، غير خاضع لان يولد من جديد ، ولأن ينكح ويأكل ويهرم ويموت . ومن اقوال بوذا : « قبل ان يشرق عليّ النور الكامل . ايها الرهبان ، ما كنت بدّا ، بل كنت طالباً لمرتبة البد (Bodhisatta) خاضعاً للولادة ، والهرم ، والمرض ، والموت ، والالم ، وفساد الاثم . وكنت افكر في ما هو خاضع للولادة ، والهرم ، والمرض ، والموت ، والالم ، وفساد الاثم » .

٣) شاكين هو تصحيف سكياموني (ÇaKya-muni) اي قديس من قبيلة سكيا . وهو اسم غوتاما بوذا . وليس سكياموني هذا اول بد ، ولا آخر بد ، كما يعلّم هو نفسه .

٤) يرى اكثر الباحثين ان غوتاما بوذا ولد في اواخر القرن الخامس قبل المسيح ، وعاش ثمانين عاماً .

كان ابوه ملكاً ، فنشأ نشأة ترف ولهو ، يقضي فصل الامطار — وهو اربعة اشهر — بين اربعين الف امرأة يعزفن له ويغنين !

في التاسعة عشرة من عمره عرض عليه ٥٠٠٠ فتاة جميلة ، فاختار احداهن ، وتزوجها .
وكان له منها ولد وحيد سماه راوولا Rahula .
حوالى التاسعة والعشرين من عمره ، غمرت نفسه كآبة عميقة . قادته الى اعتناق حياة النسك ، وذلك على اثر نزهات اربع قام بها :
خرج مرة اولى : فلقي هرما : مقوّس الظهر ، فانياً ، وغمه ان يهرم يوماً ، ويحل به ما حل بهذا الهرم .
وخرج ثانية فلقي مريضاً هزيلاً ، شاحب النظر ، خافت الصوت ، وغمه ان يمرض يوماً ، ويفقد النضارة والنشاط .
وخرج ثالثة فلقي نعش ميت في موكب بأثواب الحداد ، وغمه ان يأتي يومه ، ويفارق زوجه وامه واباه ...
وخرج رابعة فلقي ناسكاً ، رأسه غير رأس الناس ، وثيابه غير ثيابهم ، اعتصم بالهدوء ، وهدف الى الخير ، لا يؤذي احداً ، ويعطف على كل مخلوق ، فرأى في هذا الناسك انساناً متفوقاً ، وللحال صرف سائق عربته ، وقص شعره ، ولبس القميص الاصفر ، ومضى يسيح كالنساك .
مضى سائحاً متأملاً : « هذا العالم في شقاء عظيم : نولد ، ونهرم ، ونموت ، ثم نولد من جديد . وليس من يجد سبيل الخلاص من هذا الالم ، ومن الهرم والموت .
أفليس من سبيل للخلاص ؟
اتصل غوتاما ببراهمة ، وسلك حياة الزهد ، ومارس الصوم ، حتى هزل : نفرت اضلاعه ، وغارت عيناه ، جفّ جلده ، وذوى منه اللون . انما ذلك لم يهده سبيل الخلاص ، لم ينجه من الالم ، فعاد يتناول الغذاء الكافي ، متعرضاً لنقمة رفاقه النساك الخمسة الذين تركوه مرددين : « غوتاما الزاهد عزف عن مجاهدة النفس ، وعاد الى سعة العيش » .
على ان غوتاما تابع تأملاته ، وفي الخامسة والثلاثين من عمره ، بينا هو جالس تحت تينة ، اشرق عليه النور ، فرأى تجسداته السابقة ، ورأى سبيل الخلاص من تجدد التجسد ، ومن ألم المرض والهرم والموت ، فاذا هو بوذا ، اي المستيقظ .
وبحث بوذا عن رفاقه النساك الخمسة ، ولقيهم في باناراس ، فألقى فيهم عظة ضمنها لباب عقيدته ، هذا اهم ما فيها :

« على الذين هجروا العالم ان يتقوا طرفين : احدهما حياة موقوفة على اللذات ، مكرسة للشهوات ، دنيئة ، فاسقة ، لا نبل فيها ولا نفع ، والثاني حياة موقوفة على الحرمان والايلام لا نبل فيها ولا نفع .

« واني باتقاء هذين الطرفين ، ايها النساك ، اهتديت الى الطريق الوسط — طريق الحكمة ، طريق الاطمئنان ، طريق العلم ، طريق النور ، طريق النروانة (Nirvana).

« اليكم ، ايها النساك ، الحقيقة العظمى في الألم : الولادة ألم ، والهرم ألم ، والمرض ألم ، قرب من نبغض ألم ، وبعد من نحب ألم ، والعجز عن نيل ما نشتهي ألم...

« واليكم ، ايها النساك ، الحقيقة العظمى في سبب الألم : سببه الحقيقي شهوة (الوجود) التي تقود من ولادة الى اخرى ، ترافقها لذة الحواس ، وتبحث عما يشبعها تارةً هنا ، وتارةً هناك . انها شهوة اللذة ، شهوة الوجود ، شهوة السلطان .

« واليكم ، ايها النساك ، الحقيقة العظمى في ملاشاة الألم : نلاشيه بملاشاة الاهواء . باستئصال شهوة (الوجود) ، بالزهد ، بالترك ، بابادة الشهوة ، بالعزوف عن الشهوة .

« واليكم ، ايها النساك ، الحقيقة العظمى في الطريقة المؤدية الى ملاشاة الألم : انها الطريق الرفيعة ذات الشعب الثماني :

— الرأي القويم (اي الصحيح) .
— والقصد القويم (الموافق للتعليم ، الخالي من الأثرة) .
— والكلام القويم (الذي لا يؤذي احداً) .
— والعمل القويم (الذي لا يؤلم ولا يسيء) .
— والعيش القويم (المكتسب دون الحاق ضرر) .
— والجد القويم (الذي يستهدي الحكمة وحدها) .
— والذكر القويم (الذي ينتفع بعبر الماضي) .
— والتأمل القويم (المتسم بالطمأنينة والاتزان ، المؤدي الى الحدس) ...

« على هذه الافكار المجهولة تفتحت عيناي ، وتفتح عقلي ، فحصلت العلم والفهم ، الحكمة والحدس . هذه الحقيقة العظمى في الالم يجب فهمها ...

«ان عقلي قد استيقظ الى الابد ، وهذه ولادتي الاخيرة ، فلن أولد ابداً » .

وتابع بوذا هداية الناس ، فأسس رهبنة ، وتبعه كثيرون يسعون الى الخلاص من الولادة والألم ، وبلوغ النروانة : « استئصال الشهوة هو النروانة »[1] .

١) معنى نروانة انطفاء ، اي انطفاء الشهوة .

قالوا : ودون مرتبة البدّ مرتبة البرديسعية[1] ، ومعناه الانسان الطالب سبيل الحق . وانما يصل الى تلك المرتبة بالصبر ، والعطيّة ، وبالرغبة في ما يجب ان يرغب فيه ، وبالامتناع والتخلّي عن الدنيا ، والعروض عن شهواتها ولذاتها ، والعفّة عن محارمها ، والرحمة على جميع الخلق ، والاجتناب عن الذنوب العشرة — قتل كل ذي روح ، واستحلال اموال الناس ، والزنا[2] ، والكذب ، والنميمة ، والبذاء ، والشتم ، وشناعة الالقاب ، والسفه ، والجحد لجزاء الآخرة — ، وباستكمال عشر خصال :

احداها : الجود والكرم .

الثانية : العفو عن المسيء ، ودفع الغضب بالحلم[3] .

الثالثة : التعفف عن الشهوات الدنيوية .

الرابعة : الفكرة في التخلص الى ذلك العالم ، الدائم الوجود ، من هذا العالم الفاني .

---

١) البرديسعية نقل مصحف لكلمة Bodhisatta . وهو اسم المعد لان يصير بدّا ، كما يشرح الشهرستاني .

٢) دار بين بوذا وأحد تلاميذه الحوار التالي :

« — ما يجب ان يكون سلوكنا مع النساء ؟

— لا تنظروا اليهن .

— وان اضطررنا الى النظر ؟

— لا تحدثوهن .

— واذا هنّ حدثننا ؟

— كونوا حذرين كل الحذر » .

٣) من اقوال بوذا : « ما دمنا نقابل البغض بالبغض ، فكيف ينتهي البغض ؟ »

الخامسة : رياضة العقل بالعلم والادب ، وكثرة النظر الى عواقب الأمور .

السادسة : القوة على تصريف النفس في طلب العليات .

السابعة : لين القول ، وطيب الكلام مع كل احد .

الثامنة : حسن المعاشرة مع الاخوان بايثار اختيارهم على اختيار نفسه .

التاسعة : الاعراض عن الخلق بالكلية ، والتوجه الى الحق بالكلية .

العاشرة : بذل الروح شوقاً الى الحق ، ووصولا الى جناب الحق[1] .

وزعموا ان البددة ... اعطوهم العلوم ، وظهروا لهم في اجناس واشخاص شتى[2] ، ولم يكونوا يظهرون الاّ في بيوت الملوك ... » .

واهم ما نرى ، في نصّ الشهرستاني ، يعود الى اثنين : الى حسن معاملة الناس بالرحمة والحلم ، بالعدل والكلام الحلو ، والى الزهد في شهوات الدنيا ، ولذات العالم ، سعياً الى الله ، وبلوغاً الى وصاله .

---

١) سأل بوذا احد تلاميذه : هل الله موجود ؟ فاجاب : هل قلت ان الله موجود ؟ واضطرب التلميذ ، فاستنتج : اذاً الله غير موجود ؟! فاجاب بوذا : وهل قلت ان الله غير موجود ؟
وكأن بوذا يعني ان الله المطلق لا يقيد بوصف ، لأن كل وصف يحده ، أو كأنه ينهى عن البحث في الله ، حين يجب البحث عن الخلاص ، الخلاص من الولادة والألم .

٢) ان البد انسان ، لا إله متجسد ؛ وهو اشبه بنبي ، انما دون إله يوحي اليه .

نظرة الهند الى الحياة نظرة تشاؤم : واقع الانسان واقع ألم يجدده التناسخ والبقاء الدنيوي ، وكل المشكلة اذاً في الخلاص من هـــذا الواقع ، بالزهـــد في كل محسوس ، في كل شهوة وهوى ، لايقاف مجرى التناسخ ، والعودة الى الله — عودة القطرة الى اليمّ — او استئصال شهوة الحياة ، وبلوغ النروانة .

أما اثر هذه النظرة في الفكر العربي فيظهر خاصة في التصوف ، في ما دعا اليه من زهدٍ في الدنيا وتحرر من الهوى ، وفي اعتقاد بعض اتباعه بوحدة الوجود ، وبقدرة النفس — وهي بعد في البدن — على العودة الى الله ، على لقائه والفناء فيه .

الثقافة اليونانية

اليونان بلاد ضيّقة الارجاء ، شحيحة الموارد ، قليلة السكان . وقد كانت ، رغم ذلك كله ، تربة فريدة اينع فيها الفكر ايّ ايناع .

نشر الاسكندر هذا الفكر حيث حلّ ، وابقى الرومان عليه ، وتغذّت منه عقول واديان ، فاذا به مزدهر في أكثر ما فتح العرب من امصار.

سنرى في فصل مستقل ، كيف نُقل هذا الفكر الى العربية ، وما كان اثره . أما هنا فنقتصر من هذا الفكر على الفلسفة ونعرض من هذه الفلسفة ، في لمحة موجزة كل الايجاز ، اهمّ ما داخل الفلسفة العربية من قضايا ، وكان له فيها من اثر .

•

تأثر العرب خاصة باثنين : أفلاطون وارسطو. الاّ انهم تأثروا بأفلوطين ايضاً من حيث لا يدرون ، اذ انهم اعتبروا كتاب الاثولوجيا ، أو الربوبية ، كتاباً لارسطو . وعليه نلمّ ، في هذه اللمحة ، بأفلاطون ، وبارسطو الحقيقي والمنحول .

انما لسنا نفهم هذين كلّ الفهم الاّ اذا المنا ببعض المعضلات التي سبقتها ، ومهّدت لها ، واهمها ثلاث :

اولاً — معضلة الحركة :

ايّهما الاصل : السكون أم الحركة ، الثبوت أم الصيرورة ؟

قال هرقليطس (ما بين ٥٤٠ و٤٧٥) بان الصيرورة هي الاصل ، وجوهر كل شيء ، فلا وجود الاّ للتغيّر.

كل شيء يولد ، وكل شيء يموت ، فالزوال واقع الكلّ ، والموت ابن الحياة : حياة النار موت التراب ، وحياة الهواء موت النار ، وحياة الماء موت الهواء...

لا نستحمّ في ماء نهر مرتين ، وتتعاقب الامواج على مستحمّ في بحر ، ولا تطلّ نفس الشمس مرتين .

الاضداد تتعاقب ، بل الضد يتحوّل الى ضدّه : الشاب يشيخ ، والساهر ينام ، والحار يبرد ، والبارد يصبح حارًا ، والرطب ييبس ، واليابس يصبح رطباً .

العالم نسيج اضداد ، والصيرورة تعاقب اضداد ، وانسجام محجوب يؤلّف بينها .

اما فرمانيدس (ما بين ٥٣٠ و ٤٤٤) فأنكر الصيرورة : لا وجود الاّ لهذا العالم المحسوس ، وهو وجود واحد ثابت لا يتغيّر ، لا يفسد ولا يولد . أما ما نحسبه تغيرًا فوهم ، وخدعة حواس . قال زينون ، تلميذ فرمانيدس : لا يستطيع اخيل ان يلحق بسلحفاة تفصله عنها مسافة ما ، لانه لا يستطيع ان يتحرك . ذاك ان المتحرك لا يبلغ غايته الاّ اذا قطع نصف المسافة اليها ، ثم نصف النصف ... الى ما لا نهاية له من الانصاف ، وهو مستحيل . فكل حركة مستحيلة .

ثانياً — معضلة المعرفة :

معضلة المعرفة مرتبطة بمعضلة الحركة : ما من علم صحيح ثابت الاّ اذا كان معلوم وعالم ثابتان .

فهرقليطس ، الذي قال بالصيرورة ، انكر العلم ، لأن المعلوم غير ثابت ، والعالم غير ثابت ، وأنكر لذلك مبدأ عدم التنافض[1] .

وفرمانيدس الذي قال بثبوت الاشيـاء — وبالتالي بثبوت المعلوم والعالم — قال بصحة المعرفة العقلية ، وعدّ معرفة الحواس وهماً .

وحاول السفسطائي فروطاغورس (٤٨٤ — ٤٠٤) التوفيق بين هرقليطس وفرمانيدس ، بين القول بتحرّك كل شيء والقول بوجود الحقيقة . فرأى ان « الانسان مقياس كل شيء » ، اي ان الحق ما يبدو لنا حقاً : الحق شيء نسبيّ يتغيّر مع الاشخاص والحالات ، فالهواء الواحد يكون بارداً لهذا ، منعشاً لذاك ، وكلا الاحساسين صحيح . الحق شيء صحيح صحة احساسنا بهذا الموجود او ذاك ، والحق شيء متغيّر تغيّر الحاس والمحسوس . ما من حق سوى هذا الذي نحسه الآن ، ويستحيل ان نُخدع في هذا الاحساس ، ولكنه احساس متغيّر عابر . وكل فنّ السفسطائي في تبديل احساس سامعه ، وفي اقناعه بأي شيء يريد ، وقد حاول استغلال فنّه هـذا ، فعلّمه الناس ، وجنى شهرةً ومالاً .

---

١) مبدأ عدم التناقض : احد النقيضين صحيح والثاني خطأ . فهذا الكتاب مثلاً ، أبيض اللون أو غير أبيضه .

ثالثاً — معضلة السياسة :

ما السياسة ؟ أوسيلةٌ ، في يد الحاكم ، لاشباع أطماع ، أم قيادةٌ تبتغي العدالة والخير ؟

يزعم السفسطائي تراسيماخس ، في جمهورية افلاطون ، ان الحق للقوة ، والعدالة ما هو انفع للاقوى ، أو الحاكم . فالسياسة استغلال . وقد رأى السفسطائيون في فنّ الخطابة انجع الوسائل لاقناع الناس . والوصول الى الحكم . فاختار فروطاغورس شبّاناً اغنياء وراح يعلّمهم فنّ الاقناع والتفنيد ، متقاضياً منهم أغلى الأجور . واقتدى به غورجياس (٤٨٤ — ٣٧٦) مدّعياً القدرة على اثبات النقيضين ، واقناع ايّ انسان بأيّ رأي ، واستعباد الناس عن طريق الخطابة ، وهم راضون . وعلى خطى من ذكرنا سار كثيرون .

وقام سقراط (٤٧٠ — ٣٩٩) يهاجم السفسطائيين : يهاجم اسرافهم في تقدير فنّ الخطابة ، ويهاجم استغلالهم لتلاميذهم ، ويهاجم نظرتهم الى السياسة . علّم سقراط الشبّان ، دون ايّ أجر ، محاولاً اصلاحهم ، داعياً الى قمع الفساد ، والعمل من اجل العدالة والخير . وقد سمعناه افلاطون يقول : « اراني أحد الاثنيين النادرين ، إلّمْ أكن الوحيد ، الذي يزاول فنّ السياسة الحقيقية ، فيقول للشعب لا ما يلذ ويعجب ، بل ما يصلح وينفع . »

وعلى خطى سقراط سار تلميذه افلاطون يبحث عن افضل نظام سياسي تستقيم معه العدالة ، ويتحقق الخير .

بعد هذا التمهيد ، ندرس افلاطون وارسطو ، دراسة وجيزة ، متوقفين خاصة على ما يتصل بما ذكرنا من معضلات .

افلاطون[٧]

(٤٢٧ - ٣٤٨)

ترجمته

وُلد افلاطون في اثينا ، من اسرةٍ عريقة في الحسب والسياسة ، سنة ٤٢٧ ، ما بين اذار وتموز .

في العشرين من عمره ، سنة ٤٠٧ ، التحق بسقراط تلميذاً له ، وظلّ كذلك حتى موت المعلّم سنة ٣٩٩ ، دون ان يشهد ساعات سقراط الاخيرة .

حلم افلاطون بنظام سياسيّ امثل ، وحاول مرات تطبيقه في صقلية ، فلم ينجح .

سنة ٣٨٧ ، أنشأ افلاطون مدرسة الاكاديمية ، وشرع يدرّب فيها شباناً على البحث ، وأتباعاً على تحقيق ارائه السياسية ، فعلّم وربّى ولكنه لم يحقق شيئاً .

بعضها رسائل . وجلّها حوارات . ونقتصر هنا على اهمّ ما نقل العرب من هذه الحوارات . وهي :

١ – **فاذن** : يروي الحوار ساعات سقراط الاخيرة ، وأدلته على خلود النفس . ورأيه في مصيرها .

٢ – **السياسة** : وهو ما ندعوه ، في عصرنا ، بالجمهورية : بحث في الدولة العادلة ومضاداتها .

٣ – **سوفسطس** : يبحث في الوجود ، وفي مساوئ السفسطائيين .

٤ – **طيماوس** : في تكوين العالم ، والأحياء .

٥ – **النواميس** : يعود افلاطون ، وقد قارب النهاية ، الى البحث في السياسة ، وتنظيم الدولة ، فيعيد بعض مـــا جاء في الجمهورية ، ويتخلّى عن بعض – عن تحريم الملكية ، مثلاً ، وشيوعية النساء – ويأتي بأشياء جديدة ، ثمرة اختبارات جديدة ، واكثر مراعاة للواقع .

٦ – **السياسيّ** : في تحديـــد السياسيّ ، ودوره بالنسبة الى القانون والمحكوم .

ونحن نعرض فلسفة افلاطون ، مستندين خاصة الى ما عرف العرب من كتبه .

فلسفته

أ ـــ نظرية المعرفة :

ما العلم ؟

لا يسلّم افلاطون بنظرية هراقليطس ، التي تنكر ثبوت الاشياء ، فتنكر العلم . يقول فيه وفي اتباعه : « لا يرون شيئاً ثابتاً ، بل يرون كلّ شيء متغيرًا متبدّلا . وفي الحقيقة ليست الاشياء هي فريسة الصيرورة ، بل هم انفسهم . يرغمنا الواقع على الاعتقاد بوجود الجميل بالذات ، والصالح بالذات ، والشيء بالذات ، لأنه ليس من الصواب أن يحكم الانسان خلاف ما يراه في وجدانه وفي الأشياء ، فيتصوّر كلّ شيء يسيل ، وكلّ الاشياء مصابة بداء السيلان . وعليه اذا كان للذات العارفة وللاشياء المعروفة وجود ثابت ، فيستحيل علينا قبول نظرية الصيرورة المطلقة » (قراطولس : ٤٣٩ ـــ ٤٤٠) .

ولا يسلّم بنظرية فرمانيدس ، التي تنكر التغيّر ، وتقول بوجود واحد ، ثابت ، عادّةً المعرفة الحسية وهماً ، مكتفية بالمعرفة العقلية : كيف يكون الوجود وحدةً مطلقة ، وتبقى معرفة ، يبقى عقلٌ ووجود ؟ لا بدّ لفرمانيدس من التسليم بالثنائية : العقل والوجود .

ولا يسلّم بنظرية فروطاغورس ، التي تجعل كل معرفة حسيّة ، ونسبيّة ، اذ كيف يبقى خطأ وصواب ، وتعلّم وتعليم : « اذا كان كلّ واحد منّا يعتبر صحيحاً وصواباً رأيه الذي يعبّر عن احساساته وانفعالاته ، واذا كان لا يستطيع احدٌ ان يحكم على انفعال غيره ، على صواب رأيه أو خطئه ، واذا كان كلّ واحد لا يعبّر برأيه عن غير احساساته ، واذا كانت الاحساسات جميعها صحيحة ... فلمَ

يعتبر فروطاغورس نفسه احكم من الآخرين ، وجديراً بان يعلّمهم ، وأن يتقاضى . لقاء ذلك ، اجوراً باهظة ؟ ونحن لماذا يجب علينا ان نعدّ انفسنا خالين من المعرفة ، ولماذا نصغي الى دروسه ، وكلّ واحد منا . على ما يقول هو ، مقياس وجود الاشياء وعدم وجودهـــا ؟ » (ثاطاطس : ١٦١) .

لا يسلّم افلاطون بصيرورة كلّ شيء ، ولا يسلّم بسكون كلّ شيء . لا ينكر كلّ علم مع هراقليطس ، ولا ينكر المعرفة الحسية مع فرمانيدس ، ويؤمن بمعرفة عقلية مطلقة ضدّ فروطاغورس .

يرى افلاطون ان الوجود متحرّك وثابت ، وان المعرفة حسية وعقلية ، وان المعرفة العقلية مطلقة لانسبية ، فما الوجود المتحرّك والثابت ؟ وما طبيعة العلم بهما ؟ وكيف يتمّ ؟

عالم الحس وعالم المثل :

الجاهل لا يعلم شيئاً ، فموضوع الجهل اللاوجود .
والحواس تدرك هـــذا العالم المتحرّك ، فادراكها ظنّي ، غامض ، متقلّب ، يرى الشيء الواحد حارّاً بارداً ، رطباً يابساً ، فهو وسيط بين الجهل والعلم اليقيني الثابت ، لأن موضوعه وسيط بين اللاوجود والوجود الثابت .

أما العقل فيدرك الوجود الثابت ، فادراكه علم صحيح مطلق ، وموضوعه وجودٌ ثابت ، هو مُثُلُ الاشياء المحسوسة المتغيّرة .

إن نجد في أشياء متعدّدة صفةً مشتركة ، كالجمال ، مثلاً ، أو الخير ، أو الانسانية ، فهذه الصفة موجودة في ذاتها . وما تشابهت افراد نوع

واحد الاّ لانها نسخات متعدّدة لمثال واحد . فهكذا لكل نوع من انواع الوجود المحسوس مثال معقول : للبشر مثال ، وللجياد مثال ، للخشب مثال ، وللحديد مثال ، للدائرة مثال ، وللمثلّث مثال ...

المثل ماهيات روحية ثابتة والمحسوسات ظلال لها ونسخات .

انها ظلال ، كما ورد في الكتاب السابع من الجمهورية ، في مثل الكهف : تصوّر سجناء ولدوا في كهف ، قد اديرت ظهورهم الى مدخله ، ووجوههم الى داخله ، واضطروا الى الجمود والنظر امامهم فقط . وتصوّر نورًا يلج الكهف من مدخله ، وينير جدرانه ، ثم بشرًا آخرين يمرّون امام مدخل الكهف حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . فالسجناء لا يرون من انفسهم ، ومن المارين ، سوى ظلال تتراءى على الجدران ، ولا يسمعون مـن الاصوات سوى اصداء تتجاوب في الكهف . ولا ريب في ان هؤلاء السجناء يعتقدون الظلال بشرًا وحيوانات حقيقيين ، ويظنون الاصداء اصواتاً حقيقية . وافرض الآن ان احد السجناء فُكّ من قيوده ، وأخرج الى النور . ان هذا السجين لا يعرف اولاً الاشياء ، ويبهره النور . ولكن مع الوقت يعتاد النظر الى النور ، ويعتاد الشمس ، ويرى حقائق الاشياء ، حتى اذا عاد الى كهفه احتقر الظلال ، وضاق بالظلام . وتأويل هذا المثل ، في خطوطه الكبرى ، هو هـذا : الظلال هي الكائنات المحسوسة ، والمارّة هم المثل ، او الحقائق الازلية الثابتة ، والشمس هي مثال الخير ، اسمى المثل ، وأصل كل وجود ، وكل معقولية .

المحسوسات ظلال للمثل ، وانها نسخات عنها : المثـل حاضرة في المحسوسات حضور ايّ مثال في نسخته ، حضورَ الشخص ، مثلا ، في تمثال النحات .

والمثل بعد تتفاوت في البساطة والكمال، فتتدرج في شبه هرم ، وتنتهي في الذروة بمثال الخير .

اين هي المثل؟

ولكن اين تقم المثل : أهي قائمة في ذاتها ، في عالم أعلى ، منفصلة عن الأشياء ، أم هي قائمة في الاشياء؟

اذا طالعنا بعض ما عرف العرب من كتب افلاطون ، وبنوع ادق اذا طالعنا كتب الجمهورية ، تبدو لنا المثل ماهيات قائمة في ذاتها ، منفصلة عن الاشياء ، وتبدو لنا الاشياء المحسوسة نسخات لها متغيّرة .

وفي الواقع هكذا فهم النظرية ارسطو ، تلميذ افلاطون ، وتناقل تاريخ الفلسفة هذا الفهم الارسطاليسي حتى ايامنا هذه ، ونقلها عنه مفكّرو العرب، كما نجد في الملل والنحل للشهرستاني[1] .

على أن بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين يرون أن افلاطون عاد عن نظريته تلك في كتب لاحقة ، ورأى ان المثال الثابت ليس سوى الصفة المشتركة التي يراها العقل محققة في الاشياء الكثيرة الصائرة، مع ما يجدّ من صعوبة في تصوّر ثابت في صائر : « هذه هي المشكلة التي تجدّد دوماً السؤال عما اذا كان... المثال ، الذي هو دوماً ذاته وغير قابل للصيرورة ، قادراً ان يحفظ ذاته واحدة ثابتة اذا وضعناه في الاشياء الصائرة . » (فيلقس : ١٥) .

ونحن لا يعنينا هنا الفهم الصحيح لنظرية افلاطون قدر ما يعنينا فهم العرب لها ، وقد فهموها فهم ارسطو لها ، ورفضوها كما رفض .

---

١) انظر النصوص ، ص ٨٧–٨٩

العلم تذكّر :

وانسجاماً مع التصوّر الافلاطوني الاوّل للمثل ، وفهم ارسطو والعرب ، تقضي النظرية بوجود النفوس البشرية في عالم المثل ، قبل حلولها في الابدان ، وبعلمها تلك المثل علماً صحيحاً مطلقاً : علم نفس روحية ثابتة بمثل روحية ثابتة .

على ان النفس نسيت ما عقلت في عالم المثل ، اذ حلّت في البدن ، وكل المعضلة في ان تذكر ما نسيت .

وسبل التذكّر ثلاث :

الاولى هي الإحساس : ان بين المثل المعقولة والمحسوسات شبهاً ، شبه الشيء بظله او الاصل بنسخته ، فاذا رأى الانسان المحسوسَ ذكر مثاله المعقول .

والحوار سبيل اخرى للتذكر : ان الحقيقة هاجعة فينا ، فيجب استدراج النفس بالحوار الى اكتشاف ما فيها ، الى التذكر . السؤال اشبه شيء بعمل القابلة التي تساعد على الوضع ، وتسرع به .

والتعليم يقوم بعمل مماثل : انه يوقظ في عقل المتعلم ما كان هاجعاً ، ويطلعه عليه ، ومن ثم كانت اهمية الفلسفة خاصة واهمية درسها .

ويرى مؤرخو فلسفة معاصرون أن افلاطون تخلّى عن كلّ هذه النظريات في مراحل لاحقة من نضوجه الفكري .

ب ـ العالَم :

وتظهر نظرية المثل ، بمفهومها الارسطاليسي ، في نشأة العالم ، فنرى الصانع (Démiurge) ينظر الى المثل ويصنع على صورتها ما في العالم من عناصر اربعة ـ الماء والهواء والتراب والنار ـ ، ومن اجسام .

لهذا العالم نفس كليّة تحييه وتحرّكه ، وهي مبدأ النظام فيه والجمال .
وهذا العالم واحد ، متناهٍ ، كرويّ الشكل ، دوريّ الحركة ، احسن عالم ممكن ، متكوّن من ثمانية افلاك ، تدور حول الارض الجامدة ، وهي : القمر ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والمريخ ، والمشتري ، وزحل ، والكواكب الثابتة .
لافلاك العالم نفوس فهي حيّة ، عاقلة .
والصانع يعرف هذا العالم ، ويُعنى به .

ج – النفس البشرية :

العالم المحسوس اجسام ونفس كليّة ، والانسان جسم ونفس فردية .
وندرس من امر هذه النفس المسائل التالية :

١ – ازليتها :

النفس أقدم من البدن ، ازلية : ان علمنا تذكّر ، ولا يكون كذلك الاّ اذا كان للنفس وجود سابق على وجودها في البدن[١] .

٢ – تجسدها وتناسخها :

كانت النفوس البشرية في عالم الكواكب تتبعها ، كما في عربة ، لتطلّ على عالم المثل . وعجزت ، في احدى محاولاتها ، عن اللحاق بنفوس الكواكب ، وبلوغ قبة السماء ، ومشاهدة عالم المثل ، فهبطت من علوّها ، وحلّت في ابدان بشرية .

---

١) نتابع عرض فلسفة افلاطون كما وردت في المرحلة الاولى من تفكيره . وفهمها ارسطو والعرب .

وفي نهاية حياتها الارضية الاولى ، تعود النفس الى العالم الآخر ، الصالحة الى السماء تنعم فيها ، والشريرة الى احشاء الارض تكفّر عن اثامها .

بعض نفوس الاشرار قد تخلّد في العذاب ، وقد تفنى ، لكثرة ما تمادت في الاثم . اما باقي النفوس الشريرة ، وكلّ النفوس الصالحة ، فتعود ، بعد الف سنة ، الى اجسام جديدة ، الى تناسخ اول . تختار هذه النفوس نوع حياتها الجديدة ، ونوع بدنها ، فتكون رجلاً ، او امرأة ، او حيواناً ، وتسلك سبلاً من العيش لا تُحصى. وقد تختار نفس صالحة حياة سيّئة ، كما قد تختار شريرةٌ حياةً سعيدة . ثم تشرب كلٌّ هذه النفوس شراباً ينسيها كلَّ ما رأت ، وتنام لتستيقظ نصف الليل ، على صوت صاعقة ، وتغور عبر السماء حتى تنتهي الى ما اختارت من اجسام ارضية .

ويتكرر التناسخ لهذه النفوس الفَ سنة بعد الف ، بعضها يشقى وبعضها ينعم ، الى ان يتمّ لها عشرة آلاف سنة من التناسخ والجهاد . وحينئذٍ تعود جميعها الى عالم الكواكب ، وتقوم بمحاولات جديدة لتطل على عالم المثل .

واذًا للنفوس البشرية ادوار : كل عشرة آلاف سنة تحاول مشاهدة المثل : ان استطاعت عاشت دورة عشرة آلاف سنة اخرى سعيدة في عالم الكواكب ، وان عجزت هبطت الى عالم الابدان مدة عشرة آلاف تتجسد وتتناسخ ، وتعود في نهايتها الى عالم الكواكب لتقوم بمحاولة جديدة [1] .

---

١) هذه نظرية افلاطون ، حسب كتابة الجمهورية ، وللفيلسوف اراء تختلف في كتبه الأخرى .

٣ – صلتها بالبدن :

اتحاد النفس بالجسد اتحاد عرضي ، لا جوهري : يظلّ كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر ، لا يشاركه الاّ في بعض افعال ، شأنهما في ذلك شأن الكاتب مع القلم ، والفارس مع الجواد . والنفس في الجسد لذلك غريبة ، كأنها في قبر او سجن ، تشقى وتتألم ، وتتوق الى الانفلات والعودة .

٤ – قواها :

في الانسان ثلاث نفوس : عاقلة وغضبية وشهوية . مقرّ العاقلة في الدماغ ، ومقرّ الغضبية في اعلى الصدر ، ومقرّ الشهوية في اسفل الصدر .

ويمثّل افلاطون قوى النفس بعربة ، جواداها الشهوة والغضب ، وسائقها العقل . ويستعين العقل بالغضب لكبح الشهوة .

وقد يقسم افلاطون الشعوب على اساس قوى النفس : فاليونانيون يمتازون بالعقل ، والشماليون بالغضب ، والفينيقيون والمصريون بالشهوة .

٥ – خلودها :

تفنى النفس الغضبية والشهوية ، وتخلد العاقلة . ولأفلاطون على خلود النفس عدة براهين وردت في فاذن ، والجمهورية ، وطيماوس ، وفدرس. واليك اهم هذه البراهين :

اولاً : الحياة والموت ضدان يلد احدهما الآخر :

كلّ ما له ضد يولد من هذا الضدّ ، ثم يلده بدوره ، فالصغير يصبح كبيرًا والكبير صغيرًا ، والحسن يصبح سيّئاً والسيئ حسناً ، والنائم يستيقظ ، والمستيقظ ينام ...

والحال ان الحياة والموت ضدان .

فالأحياء اذًا كانوا امواتاً ، اي ان النفس تغادر الابدان لتقيم في مكانٍ ما ، ثم تعود الى هـــذه الحياة . ولو لم يكن للنفوس عودة — وعددها ثابت — لكانت انقرضت الحياة ، وعمّ الموت .

(فاذن : ١٥—١٧)

ثانياً : علمنا تذكر ، فللنفس وجود سابق فلاحق :

علمنا تذكّر ، ولا تذكّر دون وجود سابق لنفوسنا . « وان يصحّ ان نفسنا وجدت قبل ولادتنا ، فهي قد خرجت ضرورةً الى الحياة من احشاء الموت ... ولمَ اذًا لا تبقى بعد الموت ، ما دامت ستعود حتماً الى الحياة » ؟ وجدت قبل البدن ، اذًا ستوجد بعده .

(فاذن : ١٨—٢٤)

ثالثاً : النفس بسيطة فهي خالدة :

النفس بسيطة ، لأنها غير محسوسة ، ثابتة . والجسد مركّب ، لأنه محسوس ، متغيّر .

والحال ان البسيط غير قابل للفساد ، والمركّب قابل له .

فالجسد اذًا فاسد ، والنفس باقية .

(فاذن : ٢٥—٢٧)

رابعاً : تشبه النفس الالهي ، فهي خالدة :

النفس تأمر ، والجسد يطيع .

ولا يأمر سوى الالهيّ الخالد .

فالنفس اذاً شيء «إلهيّ ، خالد ، معقول ، بسيط ، غير قابل للفساد ، ثابت دائماً لا يتبدّل . »

(فاذن : ٢٨)

خامساً : الجزاء ضروري فللنفوس بقاء :

يرد هذا الدليل في فاذن ، وفي الجمهورية .

ففي فاذن يرى افلاطون خلود النفس ضرورياً ، لانه « لو كان الموت هلاك الكل وانحلاله ، لوجد فيه الاشرار كلّ نفعهم ، اذ ينجون به من اجسادهم ، ونفوسهم ، وعيوبهم . »

(فاذن ٥٧)

وفي الجمهورية ، يرى افلاطون ضرورة جزاء الانسان على اعماله ، في الدنيا ام في الآخرة : « ان يكن البارّ عرضة للفقر والمرض ، او ما يشبههما مما نحسبه شروراً ، فلا بدّ من ان يؤول هذا لخيره ، في حياته او بعد موته : لا يسع الآلهة ان تهمل من يجهد ليصبح باراً ، ويمارس الفضيلة ليشبه الالوهة قدر الطاقة البشرية ... وبالنسبة الى الشرير ، ألاّ يجب أن نرى ضدّ ذاك ؟ »

(الجمهورية : ٦١٣)

سادساً : لا شر يفني النفس ، فهي خالدة :

الخير يصون الاشياء . والشرّ يفسدها .

ومن الاشياء ما له شرّ خاص ان يصيبه يفسده ، كالرمد للعين ، والمرض للجسم ، والصدإ للحديد .

شرّ النفس الخاص عيوبها : الظلم ، والشره ، والجبن ، والجهل . وهذه العيوب لا تضعفها ، ولا تفسدها ، ولا تفنيها . الظلم ، مثلاً ، لا يهلك الظالم ، والاّ لنجّى الناس منه ، وما كان شرّاً كبيراً ! وهل الظالم بعد اضعف ام اقدر ؟

واذا كان شرّ النفس الخاص لا يفنيها ، فلا يفنيها شرّ خارج عنها ، كفساد البدن ، مثلاً . « واذا لم يفنِ شيئاً شرٌ ، لا شرّه الخاص ، ولا شرّ غريب عنه ، فمن الواضح ان هذا الشيء باقٍ ابداً ضرورةً ، وما هو باقٍ ابداً فخالد » .

(الجمهورية : ٦١١)

سابعاً : النفس مبدأ حركة ، فهي خالدة :

النفس تتحرّك بذاتها ، فهي مبدأ حركة .

والمبدأ لم يبدأ ، وما لم يبدأ لا يفسد ولا ينتهي .

فالنفس ، مبدأ الحركة ، لا تفسد : « مبدأ الحركة هو ما يحرّك ذاته ، وهذا يستحيل فناؤه ، ويستحيل بدء وجوده . »

(فدرس : ٢٤٥)

د ـ الدولة :

نحصر بحثنا في سياسة «الجمهورية» ، لان العرب تأثروا بها اكثر مما تأثروا بسياسة «النواميس» .

ما العدالة ؟

بمناسبة عيد ، اجتمع سقراط ، بطلُ الحوار ، باصحاب وتلامذة ، وتطرّق في الحديث معهم الى هذا السؤال : ما العدالة ؟

وكانت اربعة تحاديد للعدالة . فندّدها سقراط :

١) العدالة هي ان نردّ لكل ذي حق حقّه . ورأى سقراط انه ليس من العدل ، مثلاً ، ان نردّ لصديق جُنّ سلاحاً اخذناه منه .

٢) العدالة هي نفع الاصدقــاء ، ومضرّة الاعداء ، لان الصديق يستحق النفع ، والعدوّ الضرر . ورأى سقراط ان الانسان قد يُخدع ، فيصادق الاشرار ، ويعادي الاخيار ، فتصبح العدالة نفع الشرير ، ومضرة الصالح ! ثم ان الاساءة الى الشرير تجعله أسوأ ، فلا يجوز للعادل ان يسيء الى انسان .

٣) العدالة هي ما فيه نفع الاقوى ، اي نفع الحاكم ، هي خضوع الرعية لقوانين السلطان العائدة الى ضميره . ورأى سقراط ان الحاكم قد يغلط ، فيضع قوانين مضرّة به . ثم ان الحاكم الصالح لا يبغي من وضع القوانين نفعه الخاص ، بل نفع الرعية ، نفع الاضعف لا الأقوى .

٤) العدالة قوانين فرضها خوف التظالم : رأى الناس ان مقاساة الظلم أسوأ من اقترافه ، «لهذا بعد ان تظالم الناس ، وقاسوا وطأة العدوان ،

وخبروا العدالة والظلم كليهما ، ... رأوا من الخير ان يتفقوا على الاّ يتظالموا . ومن هنا نشأت القوانين والمعاهدات ، ودعوا ما قضى به القانون مشروعاً عادلاً . ذاك هو أصل العدالة ، وطبيعتها . » فالعدالة خير للضعيف المظلوم ، لا للقوي القادر على الظلم .

لدى هذا التحديد رأى سقراط ان يبحث العدالة على نطاق اوسع : فتبدو بنوع اوضح ، رأى ان يبحث ما العدالة في الدولة قبل ان يحدد ما العدالة في الفرد .

العدالة في الدولة

كيف تنشأ الدولة — او المدينة — ، وما شروط العدالة فيها ؟

نشأة المدينة :

تنشأ المدينة — أو الدولة — لعجز الفرد عن القيام بكل حاجاته ، فهذه الحاجات تقضى بنوع اسهل وأفضل ، اذا ما تعاون الناس .

وحاجات الانسان نوعان ضرورية وكمالية .

فالضرورية كالقوت ، والمسكن ، والملبس ، وما يستلزمه ذاك من زراعة ، وبناء ، وحياكة ، وسكافة ، ونجارة ، وحدادة ، وتربية مواشٍ ، وتجارة .

والكمالية هي الترف في المآكل والملابس والمساكن والملاهي والملاذ ، وما يستلزم كل ذاك من فنون ، من نحت ورسم ورقص وتمثيل وشعر ، ومن طهي وطبابة ، وحلاقة ...

والطبيعة قد نوّعت الهبات ، فأعدّت كل فردٍ لعمل ، فاذا ما اجتمع الناس ، وانصرف كل فرد الى ما لاجله أعدّ ، أتى الانتاج اسهل ، واوفر ، وأجود .

حاجة المدينة الى حماة وحكام :

على ان المدينة قد تعجز عن سدّ كل هذه الحاجات عن طريق الانتاج ، أو التبادل التجاري ، فتعمد الى السطو على المدن الاخرى ، أو تحتاج الى ردّ عدوانها ، فتنشأ الحرب ، وتنشأ الحاجة الى حماة يتّصفون بالقوة والشجاعة ، لكي يغزوا أو يدفعوا الغزاة . ان هؤلاء الحماة خطر بعضهم على بعض ، وكلّهم على اهل المدينة ، فتنشأ الحاجة الى رؤساء يتّصفون بالعقل والحكمة ، فيقرّرون من تسالم المدينة ومن تحارب ، ويردعون الجنود عن التقاتل أو الاستبداد بأهل المدينة .

جنود المدينة وحكّامها هم حرّاس المدينة، فكيف نختارهم، ونربّيهم، ولأيّ قوانين يخضعون ؟

أ ـ تربية الحرّاس :

نعتمد ، في تربية الحراس ، على امرين :

١ ـ الموسيقى :

يعني افلاطون بالموسيقى الفنون والآداب ، الشعر ، والمسرحية ، والموسيقى ، والرقص ...

علينا الاّ نعلّم الولد الاساطير الكاذبة ، من امثال مـــا جاء لدى هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء .

هؤلاء الشعراء صوّروا الآلهة في نزاع ، ووصفوهم بالشره والشهوة ، والبغضاء ، وخداع الناس ، بينا الله هو صالح ، كامل ، لا يكذب ولا يسيء . وكذلك نسبوا الى الابطال ما نسبوا الى الآلهة من شهوة ، وشرّ .

وهؤلاء الشعراء خوّفوا الناس ، واضعفوا فيهم خلق الشجاعة ، بما وصفوه من اهوال الموت ، واخبار الجحيم ، ووضعوه على السنة الابطال من المناحات والعويل ، كنواح اخيل على فطروقل . ويدخل في هذا الباب كلّ اغاني النواح ، والحان النواح ، وآلات الموسيقى النائحة .
على الحـــارس ان ينشأ على حب الخير ، والصدق ، والشجاعة ، فلنسمعه من القصص ما يسمو بالخُلق ، ومن الحكايات والموسيقى ما يزكي الشجاعة والاقدام .

٢ ـ الرياضة البدنية :

ننشئ الحارس على الطعام البسيط ، والتمارين الجسديـــة المعتدلة ، ونحرّم عليه المسكرات والعشيقات ، فينمو جسماً سليماً ، مستغنياً عن الاطباء ، ويحدث من التلاؤم بين الموسيقى والرياضة البدنية تلاؤم في الخُلق بين الشجاعة والوداعة .

ب ـ قوانين الحراس :

في المدينة ثلاث طبقات : الحكّام ، والجنود ، والعمّال . الحكام والجنود هم حرّاس المدينة ، يخضعون لقوانين خاصة :

١ ـ الحراس لا يملكون :

يقدّم الشعب للحرّاس ما يحتاجون اليه لعيشهم ، فيسدّ عليها باب الطمع والنهب ، ويمكّنهم من الانصراف الى العناية بالخير العام . لا يملك الحرّاس ذهباً ، ولا فضة ، ولا ارضاً . هذا حرمان للحرّاس كبير . ولكن العدالة تقضي ان يصيب كلّ طبقة بعض حرمان ، لتسعد المدينة كلّها .

٢ ـ الحراس رجال ونساء :

تشارك النساء الرجال في الحراسة ، في الحكم والدفاع . واذاً يجب لهن نفس التربية : الموسيقى والرياضة البدنية . قد يسخر الناس من ظهور النساء عاريات على الملاعب ، فلا نأبه لسخرية سوف تقضي عليها العادة . تستطيع المرأة القيام بكل اعمال الرجل كحارس ، وان تكن في كلها اضعف منه : الحرّاس خير الرجال ، والحارسات خير النساء .

٣ ـ الحراس لا اسرة لهم

الأسرة تدفع الحرّاس الى تأمين العيش لاولادهم ، وتخليف المواريث ، وبالتالي الى الملكية . والاسرة ترغم الحارسات على القيام بالاعباء البيتية ، وتحول دون اشتراكهن في اعمال الحراسة . واذاً تحريم الاسرة على الحرّاس هو نتيجة تحريم الملكية ، واشراك النساء في الحراسة .
وعليه كل الحارسات مشاع لكل الحرّاس: في اوقات معيّنة ، تُعقد قرانات بين افضل الحرّاس وافضل الحارسات ، ليكون افضل نسل . وتعقد هذه القرانات في حقبات من العمر محدّدة . من العشرين الى الاربعين للنساء ، ومن الثلاثين الى الخامسة والخمسين للرجال .

من يولد من قرانات في غير الاوقـــات الفضلى ، ومن غير خير الحرّاس ، لا تُعنى به الدولة . من يولد ، وفيه عاهة ، يُطرح في محل مجهول ، كي تخلو المدينة من امثاله .

اما الاولاد الصالحون فتُعنى الدولة بتربيتهم ، تجمعهم معاً ، وتأتي بأمهات ترضعهم ، دون ان تعرف امّ ابنها . اولاد الحرّاس اولاد الجميع ، والكل اهل لهم ، يتقاسمون اللـــذة والألم ، ويسود بينهم الحب والسلام . لا مشاحنات ، ولا متاعب اسرة وملك .

٤ – الحكم للفلاسفة

لا تتحقق الدولة العادلة الا اذا حكم الفلاسفـــة . فاجتمع العلم والسلطان في واحد .

يطلّ الفيلسوف على عالم المثل ، فيرى العدالة في ذاتها ، ويرى كيف يحققها في الدولة . ويتصف الفيلسوف بصفات الرئيس الصالح : يحب العلم والصدق ، يزهد في اللذة والغنى ، يحقر الحياة ويتحدّى الموت ، يتعلّم ولا ينسى ، يتحلّى بالاتزان والاعتدال فيقرن بـــين الجمال والقوة .

ولكن كيف نعدّ للحكم امثال هذا الفيلسوف ؟

انّا نختار بين الحرّاس افضلهم ، اشجعهم ، وابعدهم نظراً ، واقواهم ذاكرة ، واقدرهم على العمل ، واجملهم ان امكن : « ان الخطأ الذي نقترفه اليوم ، واليه يعود ما يلحق الفلسفة من ازدراء ، هو ... اقبال من ليس اهلاً للفلسفة على درسها . انه لا يجوز ان يقبل عليها ذكاء مزيّف بل ذكاء حقيقي صحيح . » (٥٣٥) .

هؤلاء المختارون قد تلقّوا التربية العامة للحرّاس ، كما وصفناها سابقاً فارتاضوا جسدياً ، وفنياً . انما يجب لهم ، عدا ذلك ، تربية خاصة بهم : نعلّمهم الحساب ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى — بمعناها الحاضر — ، ونعلّمهم دون اكراه ، كما يُعلَّم الاحرار . في العشرين ، نُقدم على اختيار جديد ، فنحتفظ من هؤلاء الحرّاس بأفضلهم . من العشرين الى الثلاثين ، تعود هذه النخبة الباقية على ما تلقّت من علوم ، تتعمّق فيها . في الثلاثين ، نقوم باختيـــار ثالث ، ونعلّم الفلسفة الافضلين مدة خمس سنين . من الخامسة والثلاثين الى الخمسين يمارس الفلاسفة الادارة والحرب ، ليكسبوا الخبرة ، ويصلحوا للحكم . في الخمسين يعودون الى التأمل الفلسفي ، حتى اذا دعوا الى الحكم ، لبّوا الدعوة ، فحكموا المدينة مداورة او مشاركة [1] . همّهم العدل ، لا المجد والشهرة . ان الفيلسوف يؤثر التأمل في مثال الخير ، والعيش في عالمه المثالي ، انما يجب ان يقدم على التضحية ، وان يقبل الحكم ، لان الدولة علّمته فلها عليه حقوق ، ولأن خير المدينة العام يقضي ان تضحّي كل طبقة في سبيل الاخريات .

— العدالة في المدينة :

في مدينتنا المثلى تجتمع الفضائل الاساسية : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة . الحكمة فضيلة الحكام ، والشجاعة فضيلة الجنود ، والعفة فضيلة الجميع . اما العدالة فهي ان تقوم كل طبقة في المدينة بما اعدّتها الطبيعة له ، فلا يطمح العامل الى ان يكون جندياً او حاكماً ، ولا يطمح الجندي الى ان يحلّ محلّ الفلاسفة . الظلم هو الخروج على نظام المدينة بخروج ايّ طبقة عمّا اعدّتها له طبيعتها .

---

١) اذا حكم الدولة واحد كانت ملكية ، واذا حكمها جماعة كانت ارستقراطية .

— **العدالة في الفرد :**

والعدالة في الفرد كالعدالة في المدينة : في النفس البشرية ثلاث قوى تقابلها ثلاث فضائل : العقل وفضيلته الحكمة ، والغضب وفضيلته الشجاعة ، والشهوة وفضيلتها العفة . وهذه القوى في الانسان كالطبقات في المدينة ، فالعقل كالحكّام ، والغضب كالجنود ، والشهوة كالعمّال . وعليه تكون العدالة في الفرد ان تلزم كل قوة مكانها ، وتقوم بوظيفتها ، ان يستعين العقل بالغضب لاخضاع الشهوة . اما الظلم في الفرد فهو خروج قوى النفس على هذا التوازن والنظـــام ، كأن تسطو الشهوة والغضب على العقل .

وهكذا تكون العدالة ، في نظر افلاطون ، انسجاماً بـــين طبقات المدينة ، وانسجاماً بين قوى النفس ، الادنى يخضع للاسمى ، والاسمى يرشد ويدير .

الخروج على العدالة

رأينا ما العدالة في المدينة ، وما العدالة في الفرد . وتختل هذه العدالة فيهما ، فاذا نحن امام اربعة انـــواع من المدن — او الدول — الغير العادلة ، وامام اربعة انواع من الافراد اختلت فيهم العدالة . هي :

١ — الدولة التيموقراطية والفرد التيموقراطي :

يخطئ الحرّاس اختيار الاوقات الفضلى للقرانات فينشأ جيل من الحراس احطّ ، اقلّ عناية بالموسيقى والرياضة البدنية ، ثم جيل ثانٍ اسوأ منه ، اميَل الى البغض والحرب .

وينشأ صراع بين فئتين من الحراس : فئة صالحة تحافظ على دستور المدينة العادلة وترغب في الفضيلة ، وفئة فاسدة ترغب في المال والملك ، « وبعد نزاع عنيف ، يتفقون على اقتسام الاراضي والبيوت . » (٥٤٧) . ويطغى في هذه الدولة حب الحرب والدهاء ، حب المجد والغنى ، والاقبال على اللذات في الخفاء ، فتشحب معالم الدولـــة المثلى ، وتُخرق قوانينها : ما عاد الحكم للفلاسفة ، واصبح الحراس يملكون .

اما الفرد التيموقراطي فيطغى فيه الغضب على العقل ، ويؤثر الرياضة البدنية ، والاعمال الحربية ، والصيد . قد يرغب عن المال ، في شبابه ، ولكن العمر ينزع به نحو الطمع . لقد رأى اباه فقيراً ، مغموراً ، محتقراً ، وسمع امّه وخدّامه يعيبون على هذا الاب زهده وخموله ، فقرّر الاّ يقتفي خطى ابيه ، وان يسلك سبل الطموح ، والعنايـــة بالشؤون العامة ، والنضال من اجل المجد .

٢ ـ الدولة الاوليغارشية ، والفرد الاوليغارشي :

يتموى حب الغنى في الدولة التيموقراطية ، ويخفّ حب النصر والمجد ، فيصبح جمع المال همّ الجميع ، وتقدير الغنيّ فوق كل تقدير .

وهكذا يُرفَع الغنيّ الى الحكم ، بل يُرفَع الأغنى ، فشأن الدولة شأن سفينة سلّموا قيادتها لا لامهرهم بقيادة السفن ، بل لاغناهم .

وعيوب هذه الدولة كثيرة : انها تفقد وحدتها ، لانهـــا تنقسم الى طبقتين ، فقراء واغنياء ، تتآمر كل منها على الاخرى . وانها تفقد قدرتها على الحرب ، ان استعانت بالفقراء خشيتهم اكثر من العدو ، وان استجدت الاغنياء بخلوا بالمال . وان حاكمها لا يخدم الجماعة .

بل يجمع المال وينفقه . في هذه الدولة غاب العقل والشجاعة ، وحل محلّها شهوة المال ، البخل والطمع .

اما الفرد الاوليغارشي فينشأ هكذا : اخفق ابوه التيموقراطي في حرب ، او في طلب ولاية ، فحاكمته الدولة ، ونفته او اعدمته ، وخسر ماله وشرفه . لهذا زهدَ ابنه في الشجاعة والطموح ، وجدّ يبحث عن المال ، تاجر وربح ، وما عاد يقدّر سوى الغنى والاغنياء : البخل خلف عنده الطموح ، فاقتصد في النفقة ، وكدّس الاموال ، وهرب من كل صراع يكلّف مالاً .

٣ ـ الدولة الديمقراطية ، والفرد الديمقراطي :

يستغلّ الاوليغارشيون الدولة ، فيكثر الفقراء ، وتكبر الهوّة بين الطبقتين . ينظر الفقراء الى انفسهم ، فاذا هم غارقون في الديون ، مدقعون ، محتقرون ، وينظرون الى حكامهم فاذا هم خلوٌ من الحكمة والشجاعة والفضيلة ، فتتحرك في الفقراء شهوة الحكم ، ليستعيدوا ما فقدوا ، ويخلصوا من العار ، فيثورون على الاغنياء ، يقتلون منهم وينفون ، ويتولّون الحكم .

تمتاز الدولة الديمقراطية بسوء الحكّام : لا يحكم من حصّل العلم ، وعُرف بالحكمة ، وكان له ماضٍ شريف ، بل يحكم من يعد الشعب بتحقيق آماله ، واشباع اهوائه .

وتمتاز الدولة الديمقراطية بالحرية : لا يُرغم احد على حرب ، ولا ينفّذ حكم في مجرم : « ألم ترَ ، في ظل حكومة من هذا النوع ، اناساً حُكم عليهم بالاعدام ام النفي ، يظلّون رغم ذلك في وطنهم ،

ويسرحون بين الناس ؟ يتنزّه المحكوم كأن أحداً لا يأبه له او يراه ، وكأنه بطل غير منظور؟ » (٥٥٨). والناس بعد يسيرون على هواهم، يقولون ما يريدون، ويعملون ما يريدون ، لا يردعهم حياء ، او قانون .

ان حكم الدولة الديمقراطية « حكم لذيذ ، فوضوي ... ، يساوي بين المتساوي والمتفاوت » (٥٥٨) .

اما الفرد الديمقراطي فينشأ هكذا : كان اوليغارشياً بخيلاً ، ينفق المال في الضروري من الحاجات. ثم عاشر مبذّرين، واصغى الى نصائحهم، فأقبل ينفق في سبيل الكمالي ، في كل ما هو لذّة . الحياء اصبح ، في نظره ، حماقة ، والعفة جبناً ، والاعتدال دناءة ، واصبحت القحة شجاعة ، والفوضى حرية ، والتهتك ابّهة .

لا نظام في حياته : اليوم يسكر ، وغداً يصوم ، اليوم يُعنى بالسياسة ، ويخطب في الناس ، وغداً قد يصبح جندياً ، او تاجراً ، او طالب فلسفة ، وهكذا يقضي ، على ما يقول ، حياة لذيذة ، حرّة ، سعيدة .

٤ — الدولة الاستبدادية ، والفرد المستبد :

الاسراف في الحرية يقود الى الاسراف في العبودية (٥٦٤) . ففي فوضى الديمقراطية ، ينهض رجل من الشعب يهشّ للجميع ، ويلاطف الجميع ، ويعد اعذب الوعود ، فيرفعه الشعب الى الحكم ، ويرى فيه أباً ومحامياً .

يؤمّل هذا الحاكم شعبه بملاشاة الضرائب ، وتقسيم الاراضي ، ويحتاط بحرس من ابنائه . يناوئه المنافسون فينفي منهم ويقتل . ولا

يلبث ان يجد نفسه بين امرين : اما ان يزول على يد اعدائه ، واما ان يكون ذئباً مستبداً . ويختار الاستبداد ، فيُبعد كل ذي كفاءة ، ويُلهي الشعب بالحروب الخارجية ، وينهب ما تحتاج اليه الحرب من مال ، ينهب مال الهياكل ، ثم مال الشعب نفسه . يبعد المقرّبين منه ، ويقرّب من حرر من العبيد ، او استأجر من الغرباء ، ويقود الشعب بالعنف ، يجعل منه عبداً للعبيد !

اما الفرد المستبدّ فيهي لديه سلطان العقل ، وتطغى شهوة الجنس ، واذا به ينفق ماله في الاعياد ، والولائم ، والخلاعات . وحاجته الى المال تحمله على السرقة ، والغشّ ، لا يردعه قانون ، او يمسك به شرف .

افضل الدول الدولة الارستقراطية ، التي يحكمها الفلاسفة ، واسوأها الدولة الاستبدادية . ارقى الناس الفلاسفة ، وأحطهم المستبدون .

واذا ما العدالة ؟

بدأنا الجمهورية بهذا السؤال : ما العدالة ؟ فما العدالة ؟

ليست العدالة اتفاقاً خارجياً مصطنعاً بين افراد المجتمع — كما جاء في التحديد الرابع لها — بل هي شيء منبثق من طبيعة المجتمع ، وطبيعة الفرد : طبيعة المجتمع تفترض وجود طبقات متفاوتة ، وقيام كل طبقة بوظيفة ، وطبيعة الفرد تفترض قوى متفاوتة ، وقيام كل قوة بوظيفة ، حتى يسود العدل ، وينذحر الظلم .

اذا سادت هذه العدالة ، حكم الدولةَ الفلاسفة ، وساد في الفرد العقل ، فكان المكان الأول للحكمة . اما اذا اختلّ نظام العدالة ،

فتُهمل الحكمة ، وتسعى الدولة والفرد مدفوعَين بأهداف اخرى : بالمجد العسكري (التيموقراطية) ، او المال (الاوليغارشية) ، او الحرية (الديمقراطية) ، او القوة (الدكتاتورية) .

•

في نظام الدولة العادلة تناسق وانسجام ، وفي وصف الدول الاخرى حقائق لا نزال نخبرها في كل مجتمع ، وكل يوم .

انما المتبصر في جمهورية افلاطون يرى اوهاماً وهذه اهمها :

١) الملكية والاسرة امران طبيعيان ، فكيف نحرّمها على الحراس ، على الجنود والحكّام ، وبيدهم القوة والسلطان ؟

٢) هل نجد دائماً فيلسوفاً يحكم المدينة ، ومن يوصله الى الحكم ، وهل كلّ فيلسوف حاكمٌ صالح ؟

٣) تطور الدول – من عادلة الى تيموقراطية ، الى اوليغارشية ، الى ديمقراطية ، الى دكتاتورية – تطور غير محتوم .

قال افلاطون في نظام دولته العادلة : « انه نظامٌ تحقّق ، أو هو محقّق[1] ، او سوف يتحقق ... تحقيقه غير مستحيل ، ونحن لا ندعو الى مستحيل ، وان كنا نسلّم بصعوبة التطبيق . » (٤٩٩) .

---

١) تحقق عبر التاريخ ، أو هو محقّق في مكان مجهول .

نصوص

اولاً : رأي افلاطون ، من كتاب الملل والنحل للشهرستاني .

ثانياً : من كتاب الجمهورية :

- **اصل العدالة .**
- **نشأة المدينة وضرورة الاجتماع .**
- **الحرّاس .**
- **الحكم للفلاسفة .**
- **النساء جنود وحكام .**
- **شيوعية النساء والاولاد .**

رأي افلاطون

حكى عنه قوم ممن شاهده ، وتلمذ له ، مثل ارسطوطاليس وطيماوس وثاوفرسطوس : انه قال[1] :

ان للعالم محدثاً مبدعاً أزلياً ، واجباً بذاته . عالماً بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكليّة . كان في الاوّل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلّ ولا مثال عند الباري . وربّما يعبّر عنه بالعنصر والهيولى ...

ويُحكى عنه أنه أدرج الزمان في المبادئ ، وهو الدهر ، واثبت لكل موجود ، مشخصٍ في العالم الحسي ، مثالاً موجوداً مشخصاً في العالم العقلي ، يُسمّى ذلك المثل الافلاطونية .. ، والموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ...

قال : ولما كان العقل الانساني من ذلك العالم أدرك من المحسوس مثالاً منتزعاً من المادة معقولاً يطابق المثال الذي في عالم العقل بكليته ، ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته ...

قال : والعالم عالمان : عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه الاشخاص الحسية والصور الجسمانية ...

قال : واذا اتفقت العلماء على ان حساً ومحسوساً وعقلاً ومعقولات ، وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات ، وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان ،

---

١) نثبت هذا النص من كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) لترى أحد المفاهيم العربية لفلسفة افلاطون .

فيجب ان يشاهد بالعقل جميع المعقولات ، وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ، فتكون مثلاً عقلية ...

وجماعة المشائين وارسطوطاليس لا يخالفونه في هذا المعنى الكلّي ، الاّ أنهم يقولون : هو معنى في العقل ، موجود في الذهن الكلّي ، من حيث هو كلّي ، لا وجود له في الخارج عن الذهن ... وافلاطن يقول ذلك المعنى ، الذي اثبته في العقل ، يجب ان يكون له شيء يطابقه في الخارج فينطبق عليه ، وذلك هو المثال في العقل . وهو جوهر ، لا عرض ... . وهو متقدّم على الاشخاص الجزئية تقدّم العقل على الحس ، وهو تقدّم ذاتي وشرفي معاً .

وتلك المثل مبادئ الموجودات الحسية منها بدأت واليها تعود . ويتفرع على ذلك ان النفوس الانسانية ، التي هي متصلة بالابدان اتصال تدبيرٍ وتصرّف كانت هي موجودة قبل وجود الابدان ، وكان لها نحو من انحاء الوجود ... ، وخالفه في ذلك تلميذه ارسطوطاليس ، ومن بعده من الحكماء ، وقالت ان النفوس حدثت مع حدوث الابدان ...

ورأيت في راموز[1] له انه قال : ان النفوس كانت في عالم الذكر مغتبطة مبتهجة بعالمها ، وما فيه من الروح والبهجة والسرور ، فأهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستقبل ما ليس لها بذاتها ، بواسطة القوى الحسية ، فسقطت وسقط رياشها في الهبوط ، واهبطت حتى يستوي ريشها ، وتطير الى عالمها باجنحة مستفادة من هذا العالم ...

١) راموز : اصل ونموذج .

وحكى ارسطوطاليس ... ان افلاطن كان يختلف في حداثتـــه الى اقراطيلوس فكتب عنه ما روى عن هرقليطس أن جميع الاشياء المحسوسة فاسدة ، وان العلم لا يحيط بها . ثم اختلف بعده الى سقراط ، وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر في طبائع المحسوسات وغيرها ، فظنّ افلاطن ان ... الحدود ليست للمحسوسات . وانما وضع سقراط الحدود مطلقاً ، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس ، وافلاطن ظن ان وضعها لغير المحسوسات ، فأثبتها مثلاً عامة .

(الملل والنحل، للشهرستاني — القاهرة ، ١٩٤٨ — الجزء الثاني ، ص ٢٩٩ — ٣١٤)

إشارة :

ترى من هذا النص أن افلاطون ، كما فهمه الشهرستاني ، يقول :

١) بمثل قائمة في ذاتها ، في عالم اعلى ، وبأن هذا العالم المحسوس نسخة عن المثل الروحية الثابتة .

٢) بوجود النفوس قبل الابدان ، في عالم المثل ، وبعلمها بالمثل .

٣) بهبوط النفوس الى عالم الابدان لتبلغ ، عن طريق الحواس ، كمالاً أوفى ، وتعود الى عالمها .

اصل العدالة

غلوكون — أصغِ الى كلامي ... في طبيعة العدالة وأصلها . يدّعي الناس ان اقتراف العدوان خير ، ومقاساته شرّ ، وانّ شرّ مقاساته يربو على خير اقترافه . ولهذا بعد ان تظالم النـــاس ، وخبروا نفع

العدوان وضرره ، رأى العاجزون عن الحصول على نفعه وابعاد ضرره أن يتفق الناس على الاّ يتظالموا . ومن هنا نشأت الشرائع والمعاهدات ، وسمّوا ما سنّته الشرائع عادلاً مشروعاً . هذا هو اصل العدالة وطبيعتها : انها وسط بين طرفين ، بين افضل الخيرات ، وهو العدوان دون عقاب ، وبين اسوإ الشرور ، وهو مقاساة العدوان والعجز عن الثأر . فالعدالة اذاً ليست مرغوبة على انها خير في ذاتها ، بل كوسيلة العاجز عن اقتراف العدوان . والقادر على العدوان لن يوافق على الامتناع عن اقترافه ومقاساته ، والاّ كان مجنوناً . هذه هي ، سقراط ، طبيعة العدالة واصلها ، في عرف الرأي العام .

(الجمهورية : الكتاب الثاني ، عدد ٣٥٨–٣٥٩)

نشأة المدينة وضرورة الاجتماع

سقراط — أرى ان المدينة[1] تنشأ لعجز الفرد عن الاكتفاء بنفسه في سدّ شتّى حاجاته . أترى سبباً آخر لنشأة مدينة ؟

أديمنتوس — كلا .

سقراط — فهكذا يستعين انسانٌ بانسان لعملٍ ما ، وبثانٍ لعمل آخر ، فيجتمع في مكانٍ واحد ، للقيام بشتّى الحاجات ، عدد جمّ من الشركاء والمتعاونين ، ونطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة . أليس كذلك ؟

أد — بلى ، دون ريب .

---

١) المدينة والدولة واحد ، في مفهوم افلاطون ، لأن مدناً كثيرة ، في عصره ، كانت دولاً .

س — ويتمّ الأخذ والعطاء ، وكلّ يعتقد أن التبادل عائدٌ الى نفعه الخاصّ .

أد — أجل .

س — لنتصوّر ، اذاً ما اسسُ مدينة : انها ، كما يبدو ، حاجاتنا .

أد — دون نزاع .

س — اوّل هذه الحاجات واهمّها القوت ، قوامُ وجودنا وحياتنا .

أد — دون شكّ .

س — وثاني حاجاتنا المسكن ، وثالثها الملبس ولواحقه .

أد — أجل .

س — ولكن انظرْ ! كيف يسع مدينة سدّ كل هذه الحاجات ؟ الا تحتاج في ذلك الى زارعٍ ، وبنّاء ، وحائك ، والى سكّافٍ وعمّال آخرين للقيام بحاجات الجسد ؟

أد — بلى .

س — فاصغر مدينة اذاً تتألف من اربعة اشخاص أو خمسة .

أد — هكذا يبدو .

س — ولكن ما ترى ؟ أيقوم كلّ واحدٍ بعمله من أجل كل الجماعة ... أم يتولّى كلّ واحدٍ سدّ كلّ حاجاته ؟

أد — التعاون ، يا سقراط ، اسهل من الاستقلال بالعمل .

س — ما ترى ، وزوشّ ، أقرب الى الصواب ! ... الطبيعة ما ساوت بيننا ، بل حبتنا بهباتٍ متنوّعة ، يصلح كلٌّ واحدٍ لعمل . الا ترى ما أقول ؟

أد — بلى أراه .

س — ومتى يأتي عملُنا أفضل ؟ أحين نمارس مهنة واحدة أم مهناً متعدّدة ؟

أد — حين نمارس مهنةً واحدة .

س — ... وعليه فالعامل ينتج انتاجاً اكثر ، وأجود ، واسهل ، حين يتفرّغ لعملٍ واحد يتناسب وهباته الخاصة ، وينفق من أجله الوقت الكافي .

أد — هذا قول حقّ .

س — ونحتاج اذاً الى اكثر من اربعة مواطنين لسدّ ما ذكرنا من حاجات . فالحارث لن يصنع محراثه ، اذا اراده محراثاً صالحاً ، ولا معوله ، ولا سائر آلات الزراعة . والبنّاء لن يصنع آلاته المتعدّدة . وهكذا شأن الحائك والسكاف . أليس كذلك ؟

أد — انت تنطق بالحق .

س — وهكذا يزداد عدد السكان في مدينتنا الصغيرة ، اذا ما حوت نجّارين ، وحدّادين ، وعمّالاً كثيرين آخرين .

أد — دون شك .

س — ولن يزداد العدد زيادةً كثيرة ، اذا ما اضفنا الى السابقين رعاة المواشي ، فيكون للزارع ثيران للحراثة ، وللبناء دوابّ للنقل ، وللسكّاف جلودٌ وأصواف .

أد — ولكنها لن تبقى مدينة صغيرة ، اذا ما ضمّت كل هؤلاء الاشخاص .

س — ويكاد يستحيل بعدُ قيامُ مدينة ، في اي موقعٍ كان ، دون ان تفتقر الى اي استيراد .

أد — اجل هذا مستحيل .

س — وبالتالي تفتقر مدينتنا الى اشخاص آخرين يحملون اليها من مدينة أخرى ما يعوزها .

أد — هي تفتقر .

س — واذا ذهب هؤلاء الاشخاص فارغي الأيدي مما يحتاج اليه ابناء المدينة الاخرى ، ألا يعودون فارغي الأيدي ؟

أد — هذا ما أرى .

س — فعلى مدينتنا الاّ يقتصر انتاجها على ما يكفي استهلاكها ، بل يتعدّاها الى ما تقدّمه بدل ما تستورد .

أد — هذا ضروري .

س — وعليه تحتاج مدينتنا الى عدد أكبر من الحرّاث والصنّاع .

أد — أجل .

س — والى عملاء يقومون باستيراد السلع المختلفة ، وتصديرها . أليس هؤلاء هم التجّار ؟

أد — بلى .

س — ...واذا كانت التجارة بحرية ، احتجنا الى ملاحين كثيرين حاذقين .

أد — أجل الى ملاحين كثيرين .

س – ولكن كيف يتبادل الناس منتوجاتهم ؟ ألم نؤسّس المدينة ونجمعهم من اجل ذلك ؟

أد – يتمّ ذلك بالبيع والشراء . هذا واضح .

س – وهذا يحتاج الى سوق ونقود ...

أد – أجل .

س – ... وهناك نوع آخر من الناس نحتاج اليهم : ليست لهؤلاء قوى عقلية تؤهلهم لمصاف الباقين ، ولكنّ لهم من قوى البدن مـا يمكّنهم من الاعمال الشاقّة ، فيبيعون قواهم هذه ، ويدعون ثمنها أجرًا ، ويُدعون هم أجراء . أليس كذلك ؟

أد – بلى .

س – وبهؤلاء الأجراء تكتمل المدينة .

أد – هذا ما أرى .

س – ... بعض الناس لا يكتفون بما وصفنا ، بل يرومون اقتناء اسرّة وموائد ، وكل انواع الرياش ، ويكثرون من المآكل الشهيّة ، والطيوب ، والحظايا ، والحلوى .

فلا نقتصر اذاً على ما تقدّمنا وحسبناه ضرورياً من مسكن وملبس وحذاء ، بل نحتاج الى الرسم والتطريز . والى الذهب والعاج وكلّ متاع ثمين . أليس كذلك ؟

غلوكون – بلى .

س – وبالتالي نضطر الى توسيع المدينة ... ، والى حشدها بجماعات غير ضرورية لقيام المدن ، كالصيّادين ، وارباب الفنون النقلية من

نحّاتين ورسّامين . وكالشعراء والممثلين والراقصين وهواة المسرح ، وكصانعي السلع على انواعها واخصّها حلى النساء .

ونحتاج الى عدد اضخم من العمّال ، من المربّين والمراضع والوصيفات ، ومن الحلاقين والطهاة ...

غ — لا بدّ من كل هؤلاء .

س — واذا ما عشنا هذا النوع من الترف ، الا نصبح احوج الى الاطباء ؟

غ — نصبح احوج .

س — والمدينة ألا تضيق بسكانها عندئذٍ ، وتعجز عن عيالتهم ؟

غ — هذا صحيح .

س — أولا نضطر عندئذٍ الى السطو على املاك جيراننا لنجد المراعي الكافية والحقول ؟ وجيراننا الا يضطرون قبلنا اذا ما ارادوا الحصول على الكماليّ ، الى معاملتنا بالمثل ، والانقياد الى شهوة الملك الجارفة ؟

غ — لا مندوحة عن ذلك . يا سقراط .

س — أونحارب ، يا غلوكون . أم ماذا ؟

غ — نحارب .

س — ... وعليه نحتاج الى زيادة حجم المدينة زيادةً تؤلّف جيشاً لجباً يجول ويصول للذود عن ارزاقنا ، وصدّ غارات الغزاة .

غ — ولمَ الجيش ؟ ألا يكفي اهالي المدينة لذاك ؟

س — كلا . ألا تذكر ما اتفقنا عليه ، حين اسسّنا المدينة ، من انه يستحيل على الفرد الواحد اتقانُ مهنٍ متعدّدة ؟

غ — هذا صحيح .

س — وما قولك في الحرب ؟ أليست فناً قائماً بذاته ؟

غ — بلى ، دون شك .

(الجمهورية : الكتاب الثاني ، عدد ٣٦٩—٣٧٤)

الحرّاس

سقراط — لا يملك حارسٌ ملكاً خاصاً ، عدا الاشياء الضرورية لعيشه . لا يملك مسكناً خاصاً به أو مخزناً . ولقاء ما يقوم به من حراسة يلقى من المواطنين الطعام الضروري لمحاربٍ ، عاماً عاماً . يتناول الحراس طعامهم على مائدة واحدة . ويعيشون معاً كجنودٍ في حرب .

في نفوسهم من معادن الالهة ما يغنيهم عن ذهب الناس وفضّتهم ، ومن الاثم ان يدنّسوا الذهبَ الالهي بالذهب الفاني ، لأن جرائم كثيرة قد اقترفت من اجل ذهب العامة ...

فعلى الحرّاس ، دون باقي السكان ، يُحظر التعاطي بالذهب ومسّه ، أو دخول مسكن يحويه ، أو حمله ، او الشرب باكواب فضّية وذهبية وهكذا ينجون هم وتنجو بهم المدينة .

اما اذا ملك الحراس ارضاً أو بيوتاً أو فضّة ، فانهم يصيرون فلاحين ، وملاكين ، وتنقلب صلاتهم بالمواطنين من تحالف الى عداء ، وتباغض ، وتآمر ...

(الجمهورية : الكتاب الثالث ، ٤١٦—٤١٧)

سقراط — تغييرٌ واحد يبدّل المدن القائمة . وهذا التغيير ليس قليل القدر . سهلاً ، ولكنه ممكن .

غلوكون — وما هو ؟

س — أراني بلغت الموجة العظمى ، ولكن لن احجم عن القول ، ولو غمرني كلامي بموجة من الهزء والعار . أصغِ الى ما أقول .

غ — قلْ .

س — لن تنتهي آلام المدن ، ايّها العزيز غلوكون ، ولا آلام النوع الانساني ، ولن تتحقق مدينةٌ وصفناها ، ما لم يملك الفلاسفة ، أو يتفلسف الملوك ، ما لم يجتمع في واحد السلطانُ والفلسفة ! ...

(الجمهورية : الكتاب الخامس، ٤٧٣)

وما دام الفلاسفة هم القادرون على معرفة الثابت ، بينما العاجزون عن معرفته يهيمون في بيداء التعدّد والتغيّر ، وليسوا فلاسفة ، فأيّهما نوليه حكم المدينة ؟

غ — ما عسى يكون جوابي الحكيم ؟

س — ألا نسلّم حراسة المدينة الى القادرين على رعاية قوانينهـــا ومؤسساتها ؟

غ — هذا هو الصواب .

س — واذا كان لدينا اعمى وبصير ، فهـــل نتردد في ايّهما أصلح لحراسة ايّ شيء ؟

غ — كيف نتردد ؟

س — وهل ترى فرقاً بين عميان وبين من حرموا معرفة الاشياء في ذاتها وفاتهم ايّ مثالٍ واضحٍ ، وعجزوا عن التفرّس في الحق المطلق تفرّسَ الرسّامين في ما يصوّرون ، تفرساً دقيقاً يمكّنهم من العودة اليه في ما يسنّون هنا من نواميس الجمال والعدالة والخير ، ان احتاجوا الى سنّها ، أو يمكّنهم من الحفاظ على هذه النواميس ، ان كانت هي موجودة ؟

غ — وزوش ، ليس بينهم والعميان كبير فرق !

س — أونؤثرهم حراساً على من يعرفون طبيعة كلّ شيء ، ولا يقصّرون عنهم خبرةً أو فضلاً ؟

غ — من الحماقة ان نؤثرهم ! ...

س — علينا الآن أن نحدّد ما هو طبيعيّ للفلاسفة ...
ولنسلّمْ اولاً ان ارباب الفطرة الفلسفية هائمون أبداً بالمعرفة ، بما يجلو لهم الحقيقة الازلية ، المستعصية على عوادي الكون والفساد .

غ — لنسلّمْ .

س — وانهم هائمون بكل معرفة ، بكل فروع المعرفة من صغير وكبير ، من حقير وخطير ...

غ — انت على حق .

س — والآن ألا ترى ضرورياً ان يتّصف هؤلاء الفلاسفة بصفة اخرى ؟

غ — ما هي ؟

س — الصدق ، اي نفور طبيعي من الكذب ، بل بغضٌ وحبٌّ للحقيقة ... أو تستطيع فطرة واحدة ان تعشق الحكمة والكذب معاً ؟

غ — لا يمكن ذلك .

س — على من عشق الحكمة ، منذ صباه ، ان يتوق بكل قواه الى معرفة كلّ حق .

غ — أجل ! ...

س — ومتى تحوّل الانسان بكل رغباته الى العلوم على انواعها ، أقبل على لذات النفس ، وزهد في لذات الجسد ...

غ — هذا ضروريّ جدّا .

س — ومثل هذا الانسان عفيفٌ ، زاهد كلّ الزهد في الغنى ، أبعد اهل الدنيا عن السعي وراء الثروة ، وما يرافقها من بذخ .

غ — حقاً ...

س — وهو الى ذلك يتعالى عن كل صغارة في الشعور ، فالصغارة أبعد شيء عن نفسٍ توّاقة الى معرفة الامور الالهية والبشرية معرفةً جامعة شاملة .

غ — هذا عين الصواب .

س — أوَتظنّ أن انساناً سامي التفكير ، متبصّرًا ابدًا في كل موجود ، يعلّق شأناً كبيرًا على حياتنا الحاضرة ؟

غ — هذا غير ممكن .

س — فهذا الانسان اذًا لا يهاب الموت .

غ — لا يهابه ابدًا .

س — فالفطرة الفلسفية الحقيقية تتنافى والجبن تنافياً كلياً .

غ — هذا ما ارى .

س — أو يسع انساناً متزناً ، حرًا من الطمع والصغارة والعجرفة والجبن ، أن يكون غير ألوف ، ظالماً ؟

غ — لا يسعه .

س — ... ولا اخالك تغفل عن هذا ايضاً .

غ — عن ايّ شيء ؟

س — أبسهولة يتعلّم الفيلسوف أم بصعوبة ؟ أوَ يحبّ عاملٌ عمله حباً جماً ، إنْ كان يلاقي تعباً مضنياً ونجاحاً ضئيلاً ؟

غ — كلا ، ذلك مستحيل .

س — واذا كان عاجزًا عن حفظ ما يتعلّم ، حليف النسيان ، ألا تفرغ جعبته من المعرفة ؟

غ — تفرغ .

س — ... فلا ندرجنّ حليف النسيان في عداد النفوس الفلسفية ، فعلى مثل هذه النفوس ان تكون قوية الذاكرة .

غ — دون ريب .

س — أوترى أن الحقيقة والاعتدال حليفان أم لا ؟

غ — هما حليفان .

س — فنطلب اذًا من الفيلسوف ، عدا ما ذكرنا من صفات ، عقلاً مطبوعاً على الاعتدال والاناقة ...

غ — حسناً .

س — أو لا ترى أنّ صفاتٍ عدّدناها هي متماسكة ، ضروريةٌ لنفس محتاجة الى معرفة الوجود معرفةً تامة ؟

غ – انها ضرورية جداً .

س – أوتجد ايّ عيب في مهنةٍ لا يستطيع ان يتعاطاها سوى من حبته الطبيعة بالذاكرة ، وسهولة التعلّم ، وكبر النفس ، والاناقة ، وحب الحقيقة ، والعدالة ، والشجاعة ، والعفة ؟

غ – من عساه يجد عيباً في مثل هذه المهنة ؟

س – أولا نعهد بحكم المدينة الى اشخاص اتّصفوا بمثل هـذه الصفات ، وأنضجتهم السن والثقافة ؟

(الجمهورية : الكتاب السادس ، اعداد ٤٨٤–٤٨٧)

النساء جنود وحكّام

سقراط – بعدما حدّدنا دور الرجال ، نشرع في تحديد دور النساء ... وقد جعلنا من الرجال نوعاً من حرّاس قطيع ...

أفتشاطر اناثُ الكلاب ذكورها في حراسة القطيع ، وفي الصيد ، وفي سائر الاعمال ، أم هي تلزم أماكنها ، تلد الاجربة وتربّي ، عاجزةً عن ايّ عملٍ آخر ، تاركةً للذكور العمل والقيام بكل اعباء القطيع ؟

غلوكون – نريد ان تشاطر الاناثُ الذكورَ في كل شيء ، انما نعاملها في ما نطلب منها معاملةَ الأضعف ، ونعامل ذكورها معاملة الأقوى .

س – وهل نكلّف حيوانين عملاً واحداً ما لم يتلقيا نفس الغذاء ، ويتربيا نفس التربية ؟

غ – كلا .

س — فان نكلّف النساء ما نكلّف به الرجال ، يجب اعدادهن كالرجال .

غ — يجب .

س — وقد علّمنا الرجال الموسيقى ، ودرّبناهم على الرياضة البدنية .

غ — أجل .

س — فلندرّب النساء على هذين الفنّين ، وعلى الحرب ، ولنطالبهن بنفس الاعمال .

غ — هذا ما ينتج عما قلت .

س — على انّا ، اذا شئنا الانتقال من الكلام الى التطبيق ، بـدا الكثير مما قلنا منافياً للعادة ، مدعاةً للسخرية .

غ — دون ريب .

س — وايّ هذه الامور أبعث على السخرية ؟ أليس ظهور النساء عاريات على الملاعب يتدربن مع الرجال ، صبايا وطاعنات في السنّ ؟

غ — وزوش ! ان هذا يدعو الى السخرية ، في وضعنا الاخلاقي القائم .

س — ... لا تخشينّ تهكّم الساخرين ، وتنكّرهم لهذه البدع في تمارين البدن ، والموسيقى ، وحمل السلاح ، وركوب الخيل .

غ — انت على حق .

س — ... الى عهدٍ غير بعيد ، كان اليونانيون يرون في عري الرجال عيباً وسبب هزء ... ولما اثبت الاختبار أنّ التعرّي ، اثناء هذه التمارين ، افضل من اللباس ، ما عاد العقل يرى في العري عيباً ، بل يراه أفضل. الاحمق من يسخر بغير الشرّ ، ويهزأ بغير الجنون والفساد ! ...

غ – هذا عين الصواب .

س – ... اذا بدا لنا فرق بين الجنسين في القدرة على ممارسة صناعة أو وظيفة ، أنطنا بكل جنس ما هو عليه اقدر . اما اذا انحصر الفرق في شؤون النسل والولادة ، فلن نسلّم بفرقٍ بينهما في موضوع بحثنا ، بل نظلّ نعتقد بقدرة الحراس وزوجاتهم على القيام بنفس الاعمال .

غ – ولن نكون على خطإ .

س – ... ما من عملٍ متعلّق بادارة المدنية يختص بالمرأة كامرأة ، أو بالرجل كرجل ، ولكنها مواهب طبيعية يستوي فيها الجنسان ، وفي جبلة المرأة ما يمكّنها من القيام بكل اعمال الرجل ، وان تكن في كلّها أضعف منه .

غ – هذا هو الصواب .

س – أنحصر الاعمال كلّها بالرجل دون المرأة ؟

غ – وكيف نفعل ذلك ؟

س – ... بعض النساء قادرات على تعاطي الطب والموسيقى ، وبعضهن عاجزات .

غ – أجل .

س – أفلا يكون بعضهن مؤهلاتٍ للرياضة والحرب ، وبعضهن غير مؤهلات ؟

غ – هذا ما اعتقد .

س – أفليسَ بعض النساء يحببن الحكمة ، وبعضهن يكرهنها ؟ وبعضهن قادرات على الغضب دون بعض ؟

غ — بلى .

س — بعض النساء اذاً صالحاتٌ للحراسة دون بعض . أوما اخترنا للحراسة الرجال الصالحين ؟

غ — بلى .

س — فما من فرق طبيعي اذاً بين الرجل والمرأة في القدرة على حراسة المدينة ، وان تفاوتا في هذه القدرة .

غ — لا فرق .

س — فعلينا ان نختار محاربـــات كمحاربينا يعيشون معاً ، ويحرسون المدينة ، ما دامت القدرة موجودة ، والطبائع متشابهة .

غ — دون ريب .

س — أولا نكلّف الطبائع الواحدة اعمالاً واحدة ؟

غ — بلى .

س — ها قد عدنا الى حيث ابتدأنا ، وسلّمنا بانه طبيعيّ لنساء حرّاسنا ان يمارسن مثلهم الموسيقى والرياضة .

غ — دون ريب .

س — ... أليسَ الحراس أفضل المواطنين ؟

غ — افضل منهم بكثير .

س — والحارسات ألسنَ افضل النساء ؟

غ — هنّ افضل .

س — وهل من شيء افضل للمدينة من ان يحرسها خير الرجال وخير النساء ؟

غ – كلا .

س – وهلا نحصل على هذه النتيجة باستعمالنا الرياضة والموسيقى؟ ...

غ – بلى .

س – وهكذا تتعرّى نساءُ حرّاسنا ، فبُردُ الفضيلة يقوم مقـام الثياب . ويشاطرنَ الرجال الحرب ، وكل ما يتصل بحراسة المدينة ، ويتفرغنَ من كل الاعمال الأخرى . على اننا نخصّهن بأخف الواجبات نظرًا لضعفهن الجنسي . اما الذي يهزأ بالنساء العاريات ... فلا يدري ما يفعل ، لأنه من حقنا دائماً القول بان النافع جميل ، والضارّ وحده دنيء .

غ – انت على حق .

(الجمهورية : الكتاب الخامس ، اعداد ٤٥١–٤٥٧)

شيوعية النساء والاولاد

سقراط – وثم قانون آخر .

غلوكون – ما هو ؟

س – نساء جنودنا مشاع لا يستقلّ احدهم بإحداهنّ . والاولاد كذلك مشاع لا يعرف والدٌ ولده ، ولا ولدٌ والده ... فاختر النساء كما اخترت الرجال متشابهين قدر الطاقة في الطبائع . ويعيش هؤلاء معاً ، ويأكلون معاً ، لا يختص احدهم بملك ، ولا يفترقون ...

ولنشجعْ قران افضل الرجال بأفضل النساء ، لا قرانَ اسوإِ الجنسين . ولنهتمْ بتربية اولاد الاوّلين دون الآخرين ...

علينا ان نولم الولائم ، ونزفّ العرائس ، نقدّم الذبائح ، وننشد قصائد الشعراء المنظومة لهذه المناسبة ...

وحين يولد الاولاد نكل الى موظفين – رجالاً ونساءً – امرَ العناية بهم ... ويهتم هؤلاء الموظفون بغذاء الاولاد ، فيأتون بأمهاتهم ليرضعنهم من اثدائهن الملأى ، متخذين كل الاحتياطات لكي لا تعرف أمٌّ ابنها ...

غ – انك تسهّل على نساء حراسنا ولادة الاطفال .

س – هذا ما يجب ... ولتكن هذه الولادة في شرخ الصبا .

غ – نعم .

س – أو لا توافقني ان شرخ الصبا هو سن العشرين للإناث والثلاثين للذكور ؟

غ – والى كم يمتدّ هذا الطور ؟

س – تلد المرأة من العشرين الى الاربعين ، وينسل الرجل ... من الثلاثين الى الخامسة والخمسين .

غ – لا شك في ان هذا افضل عمرٍ للجنسين جسداً وعقلاً .

س – ... وهكذا تتحقق شيوعية النساء والاولاد بين حراس المدينة .
(الجمهورية : الكتاب الخامس ، اعداد ٤٥٧–٤٦١)

أرسطو

(٣٨٤ - ٣٢٢)

ترجمته

في اسطاغيرا ، على الشاطئ الشمالي من بحر ايجه ، ولد ارسطو ، « استاذ من يعلمون » (دانتي) .

كان ابوه نيقوماخوس طبيب امنتاس الثاني جد الاسكندر .

سنة ٣٦٧ ، قدم ارسطو اثينا ، ودخل الاكاديمية تلميذاً لافلاطون . وظل تلميذاً حتى كبر ونضج ، حتى موت المعلّم سنة ٣٤٨ .

سنة ٣٤٣ ، دعاه فيليب الثاني ، ملك مقدونية ، وكلّفه تثقيف الاسكندر . عني ارسطو بتلميذه ، فهذّبه تهذيباً اثينياً عالياً ، وغذّى في نفسه البغض للفرس . وما طال الوقت حتى تسلّم الاسكندر مقاليد الحكم ، ثم قام بحملته على الشرق .

حينئذٍ غادر ارسطو البلاط المقدوني ، واتى اثينا . وفي اثينا ، سنة ٣٣٥ ، انشأ مدرسة اللوقيون (Lycée) ، وجهّزها بالمكاتب والمتاحف ، وشرع يعلّم فلسفته الجديدة . كان يمشي اثناء القائه الدروس ، فدعي تلامذته بالمشّائين .

بعد موت الاسكندر سنة ٣٢٣ اضطُهد الحزب المقدوني ، واتّهم ارسطو بالزندقة ، ففرّ الى خلقيس ، وفيها مات على اثر مرضٍ بالمعدة .

تآليفه

عرف العرب جلّ تآليف ارسطو العلمية ، واليك اهمّ ما نعرف منها :

١ — المنطق :

مجموعة تأليف هي : المقولات [١] ، والعبارة [٢] ، والقياس [٣] ، والبرهان [٤] ، والجدل [٥] ، والمغالطات [٦] .

٢ — الطبيعيات :

اهمّ تآليف ارسطو فيها : السماع الطبيعي ، والسماء [٧] ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ، والنفس ، والطبيعيات الصغرى (مجموعة كتب صغيرة) ، والحيوان .

---

١) المقولات معان كليـة يمكن ان تكون محمولات في قضية . وهي عشر : الجوهر ، والكمية ، والكيفية ، والاضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال .
٢) العبارة او القضية هي تركيب محمول مع موضوع ، مثل : النفس خالدة .
٣) القياس مقدمتان ونتيجة مثل : كل انسان مائت ، وزيد انسان ، فزيد مائت . وللقياس اشكال مختلفة .
٤) البرهان قياس يقيني المقدمات ، يقيني النتيجة .
٥) الجدل قياس محتمل المقدمات ، محتمل النتيجة .
٦) المغالطة او السفسطة قياس فاسد .
٧) زيد بعض فصول الى هذا الكتاب فأصبح : عند العرب ، السماء والعالم .

٣ ــ ما بعد الطبيعة او الفلسفة الأولى :

كتاب في اربع عشرة مقالة مرتبة حسب حروف الابجدية اليونانية . المقالة الثانية منه ــ الالف الصغرى ــ منحولة ، ومثلها ، على الارجح ، الثانية عشرة . الكتاب مفكّك وضع في اوقات مختلفة ، وفي اغراض متباينة .

٤ ــ في الاخلاق :

الاخلاق الى نيقوماخوس . ونيقوماخوس بن ارسطو .

٥ ــ في السياسة :

كتاب السياسة ــ كتاب النظم الدستورية ، وليس لدينا منه سوى دستور اثينا .

٦ ــ في الفن :

كتاب في الخطابة ، وآخر في الشعر .

٧ ــ اثولوجيا ارسطو :

هذا كتاب منحول صنّفه مؤلف يوناني مجهول ، ثم نُقل . الى السريانية فالعربية ، ولا نعرف سوى النص العربي .

في هذا الكتاب خليط من افلاطون وارسطو وافلوطين (٢٠٤ ــ ٢٧٠)، وقد حسبه العرب لارسطو فأدّى بهم ذلك الى نسبة نظريات افلوطينية الى ارسطو ، والى التأثر بها ، واهمها اثنتان : نظرية فيض العالم عن الله ، ونظرية الاشراق او قدرة النفس البشرية ، وهي بعد في البدن ، على مشاهدة الله .

فلسفته

يقسم ارسطو العلوم قسمين : نظرية وعملية .

العلوم النظرية ثلاثة : الرياضيات ، والطبيعيات ، والالهيات او ما بعد الطبيعة . ولم يؤلف ارسطو في الرياضيات .

والعلوم العملية ثلاثة ايضاً : الاخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة : الاخلاق تعنى بالانسان من حيث هو فرد ، وتدبير المنزل يعنى به من حيث هو في اسرة ، والسياسة تعنى به من حيث هو في جماعة . بقي المنطق والخطابة والشعر : ما عدّ ارسطو المنطق علماً، بل آلة للعلوم ومقدمة . وكتاب الخطابة يربطه طوراً بالمنطق ، وآخر بالسياسة . اما كتاب الشعر فيمكن عدّه علماً خاصاً .

ندرس عند ارسطو ما كان له في الفلسفة العربية اثر ، واهمه يعود الى المسائل التالية :

الحركة

الحركة من اهمّ المعضلات التي تعرّض لها ارسطو ، فما طبيعتها ، وما علّتها ، وما زمانها ؟

طبيعة الحركة :

انكر هرقليطس كلّ وجود ثابت : الحركة جوهر الاشياء .

وانكر الايليون — فرمانيدس وزينون — كلّ حركة : الوجود ساكن ثابت .

وحاول افلاطون ان يلائم بين المذهبين ، فقال بعالمين : احدهما متحرك هو عالم الحس ، والآخر ثابت ، هو عالم المثل .

اما ارسطو فخالف كل سابقيه هؤلاء :

ــ انكر على هرقليطس ان تكون الحركة جوهر الاشياء : لا حركة دون شيء ثابت تتوالى عليه الصفات ، ويحدث فيه التغير .

ــ وانكر على الايليين ان يكون الوجود ثابتاً : ان سلّمنا بهذا كذّبنا الحس والعقل معاً .

ــ وانكر على افلاطون وجود عالم المثل مؤيداً رأيه بأدلة اشهرها ما عرف « بدليل الانسان الثالث »[1] : اذا كان لكل ما هو مشترك بين كثيرين مثال ، فان للمشترك بين الانسان المحسوس ومثال الانسان مثالاً ثانياً ، وللمشترك بين هذا المثال والمثال الاول والانسان المحسوس مثالاً ثالثاً ، وهكذا الى غير نهاية !

ان الوجود ، في نظر ارسطو ، اثنان : وجود بالقوة ، ووجود بالفعل . الحجر هو بالقوة تمثال ، والبيضة عصفور ، والبزرة شجرة ، والجاهل عالم ، اما التمثال والعصفور والشجرة والعالم فموجودات بالفعل . وما الحركة سوى الانتقال من القوة الى الفعل ، من الحجر الى التمثال ، مثلاً .

وهكذا يستقيم ضدّ هرقليطس وجود ثابت ، هو وجود بالقوة او بالفعل ، ويستقيم ضدّ الايليين وجود الحركة ، وهي انتقال الوجود بالقوة الى وجود بالفعل . ليست الحركة جوهر الأشياء ، ولا هي مستحيلة .

---

١) وجّه افلاطون ، في كتاب فرمانيدس ، نقداً الى نظرية المثل . ومنها هذا النقد الارسطاليسي ، فهل سجّل افلاطون في كتابه نقد تلميذه ؟

والحركات اربع : من مكان الى مكان . ومن كمّ الى كمّ ، ومن كيف الى كيف ، ومن كون الى فساد .

واعمق هذه الحركات الاربع الحركة من الكون الى الفساد فكيف تتمّ ؟ لنمثّل على ذلك بالخشب والرماد : اذا احرقنا الخشب اصبح رماداً . طبيعة الرماد ، في نظر ارسطو ، غير طبيعة الخشب ، ولكن ما فني الخشب حين احترق ، واتى الرماد من العدم ، بل شيء من الخشب ظلّ في الرماد وشيء تغيّر . واذاً في الخشب عنصران يكوّنان جوهره : احدهما مشترك بين الخشب والرماد ، والآخر مختلف . العنصر المشترك يدعوه ارسطو الهيولى ، والعنصر المختلف يدعوه الصورة . الهيولى في الخشب والرماد واحدة ، اما الصورة فمختلفة : صورة الخشب تجعله خشباً . وصورة الرماد تجعله رماداً .

واذاً استطاع الخشب ان يتغيّر ، ان يصبح رماداً ، لانه مركّب من هيولى وصورة ، وهذا شأن كل جسم .

الهيولى في كل الاجسام واحدة : هي العنصر المشترك الثابت . امــا الصورة فتختلف من جسم الى جسم : هي العنصر المتبدل على الهيولى . الهيولى هي القوة ، قوّةُ قبول الصور ، لا ماهية لها ، ولا كمية ، ولا كيف . والصورة هي الفعل ، بها يتكوّن الكائن ذا طبيعة معيّنة ، وكمال خاص ، فالصورة اسمى من الهيولى .

ليست الهيولى والصورة كائنين ، بل هما علتان ناقصتان ، يتكوّن عن اتحادهما كائن ، يتكوّن جسم معيّن . لا توجد الهيولى بذاتها ، ولا تُعرَف بذاتها ، بل تُوجد وتُعرف في الجوهر الحاصل عن اتحادها بالصورة : نسبة الهيولى الى جسم ما نسبة النحاس الى التمثال ، والخشب الى السرير .

الهيولى قوة ، وأصل كل وجود بالقوة ، والصورة فعل ، وعلة كل وجود بالفعل .

علّة الحركة :

العلل ، في نظر ارسطو ، اربع : مادية ، وصورية ، وفاعلة ، وغائية . فالعلة المادية ما منه يُصنع الشيء ، والعلة الصورية ما بــه يصبح الشيء ذا وجود معيّن ، والعلّة الفاعلة ما عنه يحدث الشيء ، والعلة الغائية ما لاجله يُصنع الشيء .

وكل حركة تحتاج الى علة : الحركة انتقال من قوة الى فعل ، وحصول على وجود بالفعل . ولا يستطيع اي كائن ان يحصل بنفسه على ما ليس له ، فلكل حركة محرّك .

وتنتهي سلسلة المحركين والمتحركين الى محرك اول غير متحرك : اذا كان المتحرك الاول متحركاً ، احتاج الى محرك ، ولم يبقَ الاول .

هذا المحرك فعل محض ، لانه لو كان قوة ، او تخالطه قوة ، لاحتاج الى محرك ، وقبل التحرّك . وبالتالي هو تام .

وهذا المحرك روح : كل مادة متناهية ، وكل قوة في مادة متناهيةٌ ، وبالتالي لا يستطيع المحرك الاول ان يحرك العالم حركة ازليــة ، اذا كان مادة .

وهذا المحرك عاقل ، على انه لا يعقل سوى ذاته — والا لاصبح معلول معقوله — ، وبالتالي لا يعلم العالم ، ولا يُعنى به . ولكن كيف يحرك العالم ، ولا يعلمه ؟ انه يحركه كغاية ، كما يحرك المعشوق العاشق .

ازلية الحركة :

رأى ارسطو ان حركة العالم ازلية ، وبالتالي العالم نفسه . وقد استند ، لاثبات رأيه هذا ، الى طبيعة الحركة ، والى ازلية المادة والزمان . وهذه ادلته :

١ ـ استناداً الى طبيعة الحركة :

الحركة اضافة قائمة بمضافين : محرّك ومتحرّك .

وحركة العالم حادثةٌ ، اذا كانت أولى ، وازليةٌ ، اذا لم تكن أولى ، لأن لا اوّل للازليّ .

وحركة العالم ليست أولى حادثة ، سواء نظرت اليها كاضافة ام الى المضافين :

أ ـ فإن تنظر اليها كاضافة ، وتقل بحدوثها ، تضطرّ الى التسليم بتغيّر المضافين ، أو أحدهما : لا تجدّ اضافة الاّ اذا جدّ تغيّر في المضافين ، لا يصبح عددٌ ، مثلاً ، ضعفَ آخر ، الاّ اذا تغيّر العددان أو احدهما .

وهذا التغيّر في احد المضافين ، أو في كليهما ، هو وضعٌ جديد موءاتٍ للتحريك والتحرّك ، وحركةٌ سبقت حركةَ العالم ، فلا تبقى هذه الحركة أولى حادثة .

قال ارسطو : «كل قادر على الفعل والانفعال ، على التحريك والتحرّك ، ليس قادراً على ذلك في كل الحالات ، بل في حالات معيّنة اهمّها التجاور . فحين يتدانيان ، يحرّك محرّك ، ويتحرّك متحرّكون ... واذا لم تكن الحركة قائمة دائماً فذاك ، دون شك ،

لأن المحرّك ما كان في وضع يمكّنه من التحريك ، ولا المتحرّك من التحرّك ، فاقتضى للحركة تغيّر احدهما . وهذا وضع كلّ مضافين : اذا لم يكن احدُ المضافين ضعفَ الآخر ، مثلاً ، ثم صار ، فذاك لأن احدهما تغيّر ، الّم يكن الاثنان . وهكذا تكون حركة قد سبقت اوّل حركة . » (السماع الطبيعي ، المقالة الثامنة) .

ب — وان تنظر الى حركة العالم ، من حيث هي قائمة بمضافين ، المحرّك والمتحرّك ، فهذان المضافان إما حادثان وإما ازليان .

فان كانا حادثين فحدوثهما قد سبق حركة العالم ، وهذا الحدوث نفسه حركة ، فلا تبقى حركةُ العالم أولى حادثة .

وان كانا ازليين ساكنين فسكونهما قد سبق حركة العالم . ولا يزول السكون الاّ اذا زال سببه ، لأن السكون انعـــدام الحركة ، فلكل سكون سبب . وزوال سبب السكون هذا حركة ، فلا تبقى حركة العالم أولى حادثة .

قال ارسطو : « ان يكنْ كلّ متحرّك حادثاً فقبل تغيّره وحركته ينبغي حدوثُ حركةٍ أخرى ، حركةِ حدوثه وحدوث محرّكه . وان نسلّم بأن الموجودات ازلية ، سابقة للحركة ، ظهرت لنا حماقة هذا الرأي بمجرّد التفكير فيه ... ذاك ان الاشياء ، من محرّكة ومتحرّكة ، اذا اصبح احدها ، في وقت ما ، اوّلَ محرّك ، والآخرُ اوّلَ متحرّك ، وذاك بعد ... أن كانا ساكنين ، فان ذلك يقتضي حركةً سابقة : ذاك انــه كان للسكون سبب ، لان التسكين قضاء على الحركة . وهكذا تكون حركة قد سبقت الحركة الأولى .

(السماع الطبيعي ، المقالة الثامنة)

تستند برهنة ارسطو ، في كل ما تقدّم ، الى تحديده الحركة الحادثة حركةً أولى ، والى كونه يستحيل ان تكون حركة العالم أولى ، لأنها ضرورةً مسبوقة بحركةٍ أخرى ، بتغيّر المضافين ، او حدوثهما ، أو زوال سبب سكونها .

ولكن لمَ لا تكون حركةُ العالم ، المسبوقةُ بحركةٍ اخرى، حركةً حادثة ، وهي حركة ثانية ؟ إن تكن كلّ حركة أولى حادثة ، فليست كلّ حركة حادثة أولى ، بل الثانية حادثة ، والثالثة ، والرابعة ...

٢ ــ استناداً الى ازلية الزمان :

الزمان قدر الحركة ، تابع لها . والزمان ازلي ، فالحركة ازلية .

وازلية الزمان هذا دليلها : حقيقة الزمان هي الآن ، والآن وسط ، نهايةُ ماضٍ وبداية مستقبل . فلا آن دون قبل وبعد ، وبالتالي دون زمان سابق ولاحق ، فلا بدء للزمان ولا نهاية .

قال ارسطو : « يستحيل وجودُ الزمان وتصوّره دون الآن . والآن واسطة ، بدايةٌ ونهاية ، بداية آتٍ ونهاية ماضٍ ، فالزمان قائم ابداً ... لأنه قبل كل آنٍ وبعدَه . واذاً كان هذا شأنَ الزمان فهذا ايضاً بالضرورة شأنُ الحركة ، لأن الزمان تبع الحركة . » (السماع الطبيعي ، المقالة الثامنة) .

٣ ــ استناداً الى ازلية المادة :

كل مادة متحرّكة ، والمادة ازلية ، فالحركة ازلية .

وازلية المادة هذا دليلها : « لو كانت المادة حادثة لاحتاجت الى

موضوع ... تحدث عنه . والحال ان المادة هي هذا الموضوع ، وبالتالي ينبغي وجودها قبل حدوثها . » (السماع الطبيعي ، المقالة الأولى) .

وهذه المادة الازلية هي الهيولى: ما اوجدها المحرّك الاول ، بل تحرّكت هي شوقاً اليه حركةً ازلية ، فتحقق ما فيها من صور كامنة ، وكان هذا العالم .

النفس

يحدّد ارسطو النفس بأنها «كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، فما معنى هذا التحديد ؟

انها كمال اول اي صورة الجسم الجوهريـــة . فالنفس اذاً صورة الانسان ، واتحادها بالبدن اتحاد جوهري – لا عرضي ، كما علّم افلاطون – ، وكل افعال الانسان افعال المركّب من نفس وبدن .

وهي صورة جسم طبيعي ، لا جسم صناعي كالباب والكرسي ، وهذا الجسم ذو آلات ، اي ذو اعضاء حيّة يعمل بها .

ونبحث من مسائل النفس ثلاثاً : قواها ، ومعرفتها ، ومصيرها .

اولاً : قواها

النفس البشرية ثلاث : نباتية ، وحيوانية ، وناطقة .

قوى النفس النباتية اثنتان : النموّ والتوليد . بالغذاء يحصل النموّ ، ويحفظ الشخص ، وبالتوليد يبقى النوع .

وقوى النفس الحيوانية اثنتان ايضاً : الحركة والاحساس . ومقرّ هذه النفس القلب .

اما النفس الناطقة فتمتاز بالعقل . والعقل اثنان : نظري يدرك ماهيات الاشياء ، ويميّز الحق من الخطإ ، وعملي يميّز بين الخير والشر ، فنشتهي الاول وننفر من الثاني .

ثانياً : معرفتها :

انكر هرقليطس كل معرفة ، وقال فرمانيدس بمعرفة عقلية صحيحة ومعرفة حسية خاطئة ، وقال فروطاغورس بمعرفة نسبية ، وقال افلاطون بمعرفة حسية ظنيّة ، ومعرفة عقلية يقينية تمّت في عالم المثل ، ونستعيدها بالتذكّر .

اما ارسطو فقال بمعرفة صحيحة مطلقة ، حسية وعقلية ، حاصلة في هذا العالم وبه . فكيف شرح هذين النوعين من المعرفة ؟

أ ــ المعرفة الحسية :

قوى هذه المعرفة هي :

١ ــ الحواس الخمس :

بهذه الحواس نتصل بعالم الاجسام ، وفيها تنطبع صور المحسوسات . للحواس محسوسات خاصة ، كاللون للنظر ، والصوت للسمع ... ، ولها محسوسات مشتركة بين اثنتين منها او اكثر ، كالحركة والشكل والكمية والعدد .

لا تغلط الحواس ، اذ تدرك محسوساتها الخاصة ، ويمكن ان تغلط اذ تدرك محسوسات مشتركة .

٢ ــ الحس المشترك :

اهمّ وظائفه اثنتان :

الاولى ، ان يجمع بين ما تباين من صور المحسوسات ، ويقابل بينها ويميّز : بالنظر نميّز الابيض من الاسود ، وبالذوق الحلو من المر ، وبالحس المشترك الابيض من الحلو .

الثانية ، ان يجعل الحاس يعي احساسه ، اي ان يدرك بهذا الحس انه راء او سامع ... قال ارسطو : « ليس النظر ما به نرى اننا نرى » .

٣ ــ الخيال [1] :

يحفظ صور المحسوسات بعد زوال الاحساس ، وغياب المحسوس ، ويستعيد هذه الصور استعادةً عفوية ، او بقوة التفكير الخاص بالانسان. وقد ينسب اليه ارسطو اختراع الصور ، سيما في الاحلام وحالات المرض والانفعال الشديد .

٤ ــ الذاكرة :

تستعيد صور المحسوسات . وتختلف عن الخيال بأنها تستعيد صورة على انها صورة محسوس معيّن ، قد ادركناها في زمان معيّن .

والذاكرة تكون عفويــة ، وتكون تذكراً . التذكر نوع من القياس يفترض ارادة وتفكيراً ، وهو خاص بالانسان دون الحيوان .

ويتذكّر الانسان ــ كما يذكر ويتخيّل ــ حسب قوانين يتمّ بمقتضاها تداعي الصور ، وهي قوانين التشابه ، والتضاد ، والتجاور .

---

١) وباليونانية : فنطاسيا .

ب ــ المعرفة العقلية :

المعرفة الحسية مشتركة بين الانسان والحيوان ، والمعرفة العقلية خاصة بالانسان . الحس يدرك صور الاشياء المقيّدة بزمانٍ ومكان ؛ والعقل يدرك ماهياتها المجرّدة : الحس يدرك هذا الانسان او ذاك ، والعقل يدرك ما الانسان ؛ فكيف يتمّ هذا الادراك العقلي ؟

يوافق ارسطو افلاطون في ان موضوع العلم هو الكلّي الثابت ، ولكنه ينكر ان تكون الكليات هي المثل ، او معرفة لها .

ليس الكلي موجوداً قائماً في ذاته : الموجودات القائمة في ذاتها هي الاشياء ، اما الكلي فلا وجود له الاّ في العقل . ليس المثال الكائن الحقيقي ، كما يرى افلاطون ، بل الجوهر المركّب من المادة والصورة . واستناداً الى هذه المبادئ شرح ارسطو المعرفة العقلية على الوجه الآتي :

الكليات موجودة في صور المحسوسات بالقوة ، محتاجة الى محرك يجعلها كليات معقولة بالفعل .

والعقل اثنان : منفعل ، وفعّال . الاول ، عقل بالقوة لا يدرك شيئاً في الاصل . فكأنه صفحة بيضاء ؛ وهو يحتاج الى محرك يجعله عقلاً بالفعل . والثاني ، عقل فعّال يجعل صورَ المحسوسات ، المعقولاتِ بالقوة ، معقولاتٍ بالفعل . ويجعل العقلَ المنفعل ، العاقلَ بالقوة ، عاقلاً بالفعل .

شأن العقل الفعّال مع المعقولات والعقل المنفعل شأن النور مع الالوان والنظر : النور يجعل الالوان مرئية والنظر رائياً ، والعقل الفعّال يجعل صور المحسوسات معقولة ، والعقل المنفعل عاقلاً .

نظرية المعرفة اذاً تطبيق جديد لنظرية القوة والفعل، والمعرفة ليست تذكراً ، بل اقتباساً من عالم الحس : لا شيء في العقل ما لم يحلّ اولاً في الحس ، وان اختلف شكل الحلول .

ثالثاً : مصيرها :

كل ما في النفس حادث مع البدن الاّ العقل ، فهو ازلي وآتٍ من خارج : « العقل وحده يأتي من خارج ، وهو وحده إلهي ، لان فعله مغايرٌ كل المغايرة لفعل البدن » . (كون الحيوان : الكتاب الثاني ، الفصل الرابع) .

ولكن ما مصير النفس : هل تخلد ام تفنى ؟ ان نصوص ارسطو مقتضبة ، غامضة ، ويمكننا اثبات القضايا التالية :

١ – كل ما سوى العقل ، في النفس الانسانية ، فاسد :

قال ارسطو : « اما اذا تساءلنا هل يبقى شيء بعد فساد المركّب ، فالامر في حاجة الى بحث . لا شيء يمنع ذلك بالنسبة الى بعض الموجودات كالنفس مثلاً . وليست النفس كلها ، بل العقل وحده ، لان بقاء النفس كلها مستحيل على الارجح.» (Métaph. Δ, 3, 1070 a)
– (ما بعد الطبيعة : الالف الكبرى : ٣ : ١٠٧٠ أ) .

وقال ايضاً: «يبدو ان العقل جنس آخر من النفوس، وهو وحده قابل لمفارقة باقي اجزاء النفس مفارقةَ الخالد للفاسد . اما باقي اجزاء النفس فواضح انها لا تستطيع ان تبقى مفارقة.» (dc anima: II, 2, 413b, 25)
– (كتاب النفس : الفصل الثاني : ٢، ٤١٣ ب ، ٢٥) .

٢ – في النفس عقلان : فعال ومنفعل . الاول لا ريب خالد ، والثاني فاسد :

يقول ارسطو ان في النفس عقلين ، ويقول ايضاً ان العقل يجب ان يكون من جهة غير منفعل ، ومن جهة منفعلاً وبالقوة .

ويقول ارسطو بان العقل المنفعل – او العقل من حيث هو منفعل – فاسد ، اما العقل الفعّال فخالد : « العقل الفعّال هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل اصلاً ، غير ممتزج بمادة ... وبعد ان يفارق يعود الى ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم ، ... بينما العقل المنفعل فاسد . » (de anima: III, 5) – (كتاب النفس ، الفصل الثالث ، ٥) .

٣ – هذا العقل الفعّال الخالد :

ليس الله ، كما قال الاسكندر الافروديسي وبراهيه (Bréhier) وغيرهما : انه يأتي النفس ، وهو في النفس ، ويفارق النفس . وهو ليس عقلاً مفارقاً يفعل في النفس من خارج ، كما فهم فلاسفة العرب .

٤ – العقل الفعّال لا يذكر شيئاً

[1] جرى له حين كان في النفس ، لان الذاكرة من القوى المنفعلة الفاسدة بفساد المركّب ، وعليه لا يظلّ مرتبطاً بشخص معيّن ، ولا يكون للانسان خلود شخصي . امر هذا العقل الفعّال غامض كل الغموض : لا نعلم من اين يأتي ، ولا الى اين يعود ، ولا ما هو وضعه في ذاك العالم المجهول .

الاخلاق

ما غاية الحياة ؟ وكيف نبلغ هذه الغاية ؟

غاية الحياة السعادة :

غاية الحياة السعادة . واذاً على الانسان ان يعمل هذا الفعل او ذاك، لا لانه واجب ، بل لانه يوصله الى السعادة .

فيمَ تقوم السعادة ؟ :

وسعادة الانسان في كماله : ليست السعادة في اللذة ، او الغنى ، او القوة والمجد ، وان كانت هذه شروطاً هامة لبلوغ السعادة .

اما كمال الانسان – كانسان – ففي اسمى افعاله ، واخصها به ، في الحياة العقلية . ان كمال كل قوة في قيامها بفعلها الملائم ، وفي ذلك لذتها . اللذة ترافق الفعل كما ترافق النضارة الشباب ، ولكنها ليست السعادة : السعادة هي الفعل نفسه . فكّر ، وتأمّل ، وأحيَ حياة الفلاسفة ، تدرك كمالك وسعادتك .

الفضيلة :

على ان هذه الحياة العقلية الخصبة ليست شأن كل انسان . فما تعمل الجماعات ؟ على الجماعات ان تُخضع حياتها العملية لنواميس العقل ، وان تعمل الفضيلة ، فتحقق كمالها الانساني الملائم .

الفضيلة ، في نظر ارسطو ، وسط ، والرذائل اطراف : الشجاعة مثلاً ، وسط بين التهور والجبن ، والسخاء وسط بين التبذير والبخل...

والفضيلة ثمرة مران ، وعادة خير : سنونو واحد لا يبشر بالربيع ، وعمل واحد صالح لا يكوّن فاضلاً .

السعادة في الحياة الدنيا :

سعادة الانسان في تحقية كماله الانساني — كمال العلم والفضيلة — وكل سعادته في هذه الدنيا : لا نظرة الى ما وراء الحياة ، ولا رجاء ثواب . ان ارسطو قد حدّق كثيراً الى الارض ، ففاتته السماء ، وقصّر عن استاذه افلاطون . فقال بشيء من المرارة والتشاؤم : « ايها الناس ، لنعمل وظيفتنا كناس ، ولنكتفِ بسعادة نسبية . » (الاخـــلاق الى نيقوماخوس : المقالة الاولى ، الفصل الحادي عشر) .

السياسة

الاجتماع طبيعي ، ضروري لسعادة الانسان . ومن استغنى عـــن الجماعة ، وكفى نفسه بنفسه ، فهو « إما بهيمة ، وإما إله » .

اول الاجتماعات الاسرة ، ثم القرية ، ثم المدينة ، والاسرة والمدينة اهمّ .

الاسرة :

الاسرة زوج وزوجة وبنون ، وهي طبيعية ، ضرورية .

المرأة دون الرجل عقلاً ، يستشيرها الزوج في ما يعمل ، ولكنه هو يقرر ويأمر . عمل الزوجة بيتي بحت : تُعنى بتدبير المنزل ، وبالاولاد .

الوالد يحب الولـــد ، ويُعنى بنموّه الجسدي والعقلي ، والولد يحب والديه ، ويطيعهما .

المدينة :

المدينة فئتان : احرار وعبيد . العبيد قليلو العقول ، ضروريون لتأمين بعض اعمال يدوية : انه من الحيف ان ينفق اليوناني هباته وحياته في مثل هذه الاعمال . فمن الحق اذاً ان يستعبد اليونان البرابرة ، بل من الحق ان يشعلوا الحرب للحصول على العبيد .

والمدينة تخضع لاحد نظم سياسية ثلاثـــة : الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية . كل هذه النظم شرعية ، يصلح بعضها لمدينة دون اخرى ، وتسوء كلها في بعض حالات : تسوء الملكية اذا حكم ملك غبيّ ، او مستبدّ طموح ، وتسوء الارستقراطية اذا افلتت من ايدي ذوي الاخلاق والذكاء الى جماعة تجّار دون وجدان ، وتسوء الديمقراطية اذا شمل الجهل ، وانتشر الفساد ، واستغلّ الشعب فوضويون مشاغبون. وافضل نظام هو مزيج من الارستقراطية والديمقراطية ، يحكم فيه بالعدل رؤساء حكماء .

رأينا أهمّ ما عرف العرب من الفكر اليوناني . فما اقتبسوا من كل ذاك ؟ انهم اقتبسوا جل ما عرفوا ، اقتبسوا دون تورّع ، وكان هذا الاقتباس حافزاً لهم على التفكير ، بالغاً بهم خير ما بلغوا من رقي وحضارة . انهم اقتبسوا بنوع خاص :

١ً — من **افلاطون** ، آراء كثيرة في السياسة ، وفي النفس — في صلتها بالبدن وروحانيتها وخلودها — ، وفي العالم .

٢ً — من **ارسطو** ، منطقه ، وجلّ ما قال في الحركة والنفس ، وفي الطبيعيات والالهيات عامة .

٣ً — من **اثولوجيا ارسطو** ، نظريتي الفيض والاشراق .

٣ - التراجم الى العربية

تلاقى ، في الامبراطورية العربية ، ما حمله العرب من حكَم ودين ، وما شاع بين الاعاجم من ثقافات .

وكان هؤلاء الاعاجم — لتباين لغاتهم — قد قاموا ببعض النقل ، قبل الفتح العربي : نقل الفرس عن الروم والهنود ونقل السريان عن الجميع ، وعلّم في مدارس ما نُقل[1] .

ولم يحلِ الفتح دون هذا النقل من لغة اعجمية الى اخرى ، فقد ظل السريان قروناً بعده ينقلون الى السريانية .

انما لم يتعلّم الاعاجم — أو سوادهم — لغة الفاتح العربي حتى بدأ النقل الى اللغة الجديدة من السريانية واليونانية والفارسية والسنسكريتية ؛ وكان لهذا النقل اخطر الاثر في الفكر العربي . فما اهمّ المنقول والنقلة ؟ وما اهمّ اسباب النقل والمسبّبات ؟

---

١) في **الرُّها ونصيبين** علّم السريان عقائدهم المسيحية ، ونقلوا بعض منطق ارسطو الى السريانية ليستعينوا به في تعليمهم .

وفي **جُندَيسابور** علّم السريان طبّ الروم والهند ، علّموه بالسريانية ، ونشأ منهم اطباء مشهورون كآل بختيشوع ، ويوحنا بن ماسويه .

وفي **الاسكندرية** تأسست مدرسة فلسفية تعلّم فيها افلوطين (٢٠٣ — ٢٧٠) ، اكبر ممثّلي الافلاطونية الحديثة . وقد تنقل تلاميذه من هذه المدرسة الى انطاكية ، فحرّان ، فبغداد . كانت لغة هذه المدرسة يونانية في الاسكندرية وانطاكية ، وسريانيةً في حرّان ، وعربيةً في بغداد . وعلى ممثلي هذه المدرسة في بغداد تعلّم من تعلّم امثال الفارابي وسواه .

١ — اهمّ المنقول والنَّقَلة

لن نحاول هنا احصاء كل منقولٍ وناقل ، بل لن نتوقف على نقل علومٍ هامة كطب بقراط وجالينوس ، وهندسة اقليدس ، وفلك بطليموس ، وحساب الهند وطبّها ، مكتفين بأهم ما نُقل من فلسفة اليونان ، اهمّ مناهل الفلسفة العربية .

وافلاطون وارسطو هما ، دون ريب ، اهمّ فيلسوفين يونانيين عرفهما العرب ، وتأثروا بهما ، فما نُقل منهما ، ومن أشهر النقلة ؟

اما افلاطون فلم تُنقل حواراته الكثيرة، بل اتجهت العناية الى نقل كتبه السياسية ، فنُقلت الجمهورية [١] ، والنواميس ، والسياسيّ . وفي غير السياسة ، نُقل طيماوس ، وفاذن ، وسوفسطس .

واما ارسطو فقد اعرض النقلة عن كتبه السياسية ، مكتفين بما نقلوا من افلاطون ، ولكنّهم اقبلوا ايّ اقبال على نقل كتبه الاخرى في المنطق ، والطبيعيات ، والالهيات ، والاخلاق ، بل نقلوا له كتاب الربوبية المنحول .

ونقلة افلاطون وارسطو كثيرون ، جلّهم سريان — نساطرة ويعاقبة وصابئة — ، واليك اشهرهم ، واشهر ما نقلوا ، مراعين في ذكرهم توالي زمانهم :

- **فيوحنا بن البطريق** (+ ٨١٥) ، على قلّة تضلعه بالعربية واليونانية ، عيّنه المأمون أميناً على ترجمة الكتب الحكمية ، لأنـــه كان أعنى بالفلسفة ، حسن التأدية للمعاني . وقد نقل طيماوس لافلاطون ، والسماء والعالم والحيوان لارسطو . واصلح له الكتابين الاوّلين حنين بن اسحق .

---

١) هو كتاب السياسة ، كما سمّاه العرب ، وما الجمهورية سوى ترجمة حديثة فاسدة.

• **وابن ناعمة الحمصي** (+ ٨٣٥) كان متوسط النقل ، الى الجودة اميل ، وقد نقل بعض مقالات السماع الطبيعي لارسطو ، وكتاب الربوبية المنحول .

• **وحنين بن اسحق** (٨١٠ — ٨٧٣ ؟) تعلّم طبّ الروم ، وعرف ، الى لغته السريانية ، اليونانية والعربية والفارسية ، فعيّنه المأمون رئيساً لبيت الحكمة ، وعيّن له المتوكل مترجمين بارعين ينقلون بارشاده ، ويراقب نقولهم . حنين بن اسحق من اشهر المترجمين ، وقد نقل من افلاطون الجمهورية والنواميس ، ومن ارسطو : المقولات ، وبعض السماع الطبيعي ، والاخلاق الى نيقوماخوس .

• **وثابت بن قرّة** (٨٢٦ — ٩٠٠) كان من الصابئة ، واصبح من منجّمي المعتضد . كان يعرف السريانية والعربية ، وقد اسهم في نقل السماع الطبيعي ، وكان متوسط النقل .

• **واسحق بن حنين** (+ ٩١١) كان افصح من ابيه بالعربية ، جيّد النقل من اليونانية والسريانية ؛ وقد نقل من افلاطون سوفسطس ، ومن ارسطو : العبارة ، والكون والفساد ، والنفس ، وبعض مقالات الالهيات ، والاخلاق الى نيقوماخوس .

• **وقسطا بن لوقا البعلبكيّ** (٨٢٠ — ٩١٢) اتقن السريانية واليونانية والعربية وأجاد النقل . سافر الى بلاد الروم ، وعاد بكتب كثيرة ، ونقل بعض السماع الطبيعي لارسطو .

• **ويحيى بن عديّ** (٨٩٦ — ٩٧٤) درس المنطق على الفارابي ، وعُرف بكثرة النسخ . كان ينقل من السريانية الى العربية ، وقد نقل

النواميس لأفلاطون ، ونقل لارسطو : الجدل ، والمغالطة ، والشعر ، وبعض السماع الطبيعي ، والآثار العلوية ، وحرف الميم من الالهيات .

وهناك ، غير من ذكرنا ، كثيرون ، **فاسطاث** — احد النقلة المتوسطين — نقل الهيات ارسطو ؛ **وابن زرعة** نقل كتـــاب الحيوان ، والمغالطة ، **وابو بشر متّى** نقل كتاب البرهان ، وحرف اللام من الهيات ارسطو. توالى هؤلاء النقلة ونشطوا في ظل الدولة العباسية ، بل تابعوا عملهم حتى اوائل القرن الحادي عشر.

٢ — اهمّ اسباب النقل

اقتصرنا ، في مـــا تقدّم ، على المنقول من افلاطون وارسطو واهمّ نقلته ، واكتفينا باشارة عابرة الى ما نُقل سوى ذلك من علوم .

على اننا ، في درسنا أسبابَ النقل ، لن نقتصر على تعليل النقل من افلاطون وارسطو ، بل نعلّل ما نُقل ايضاً من علوم الآخرين ، لتماسك الفلسفة والعلوم في الفكر القديم ، وفي حركة النقل ، ولصعوبة تمييز اسباب النقل الفلسفي من اسباب النقل العلمي ، ولأن في فلسفة افلاطون وارسطو نواحي علمية كثيرة .

واسباب النقل هذه متنوعة ، كثيرة ، واليك اهمّها :

١ — انتشار لغة الفاتح :

بسط العرب سلطانهم ، فانتشرت لغتهم بين الأمم المفتوحة ، وتعلّمها حملةُ العلم السريان — من نساطرة ويعاقبة وصابئة — ، فكان من الطبيعي ان ينقل هؤلاء السريان الى اللغة الجديدة ما كانوا قد نقلوا

الى لغتهم السريانية ، وما كانوا لمّا ينقلوا ، يحدو بهم الى ذلك حبّ العلم ، أو حب الكسب ، أو كلا الحبّين .

٢ – تشجيع الخلفاء العباسيين :

وقد أذكى حبَّ الكسب لدى النقلة الخلفاء العباسيون برعايتهم ، وبذلهم السخيّ ، تدفعهم الى ذلك دوافع متعددة :

• **فالمنصور** (٧٥٣ – ٧٧٥) شجّع نقل الطب والنجوم والفلك . شجّع الطب ، لأنه كان ممعودًا ، وآمن بالتنجيم فاستشار اهله في تعيين الوقت الملائم لبناء بغداد ، واهتم بالفلك ، فأمر بنقل كتاب « السندهند » للمؤلف الهندي براهما غوبتا . وعن هذا الكتاب أخذ العرب الارقام الهندية .

• **والرشيد** (٧٨٦ – ٨٠٩) تطبب على آل بختيشوع ويوحنا بن ماسويه ، وأجزل لاطبائه العطاء ، فكان ذلك تشجيعاً للطب واهله .

وقد حثّ الرشيد اثنين على النقل : حثّ يوحنا بن ماسويه على نقل ما سباه المسلمون من كتب رومية ، وحثّ ابا سهل الفضل بن نوبخت على نقل كتب فارسية .

• **والمأمون** (٨١٣ – ٨٣٣) كان أعنى الخلفاء بالنقل ، وبالنقل الفلسفي خاصة .

يعلّل ابن النديم ذلك بحُلم رأى فيه المأمونُ ارسطو ، وسأله ثلاثاً : ما الحسن ؟ فأجاب ارسطو : ما حسن في العقل ، ثم في الشرع ، ثم عند الجمهور ، فكان ذلك الحلم « من أوكد الاسباب في اخراج الكتب . »

على ان هذا الحلم نفسه ، ان صحّ حدوثه وأثره ، لفي حاجة الى تعليل . ونعلّله : باستعداد فطريّ لدى المأمون ، وبتربية فارسية على ايدي امه والبرامكة ، وبتأثره بالمعتزلة وانتمائه اليها .

وأثر المأمون في النقل ظهر في امرين :

ظهر ، اولاً ، في ارساله الى الروم ، بعد انتصاره عليهم سنة ٨٣٠ ، من اختار له كتباً فلسفية عديدة أغنى بها « بيت الحكمة » ، وجعله خزانة كبرى للقراءة والتأليف .

وظهر ، ثانياً ، في اختياره مهرة التراجمة ، وتكليفهم النقل ، وتشجيعهم على ذلك بالعطاء السخيّ . واهمّ ناقل أقامه على رأس بيت الحكمة هو حنين بن اسحق ، أقامه ، وكلّفه النقل ، وأعطاه زنة ما ينقل ذهباً .

هؤلاء الخلفاء وسواهم شجّعوا النقل العلمي ، والفلسفي ، مدفوعين بدوافع مختلفة . واقتدى بهم في ذلك غواة اثرياء ، كبني موسى والبرامكة ، فبُحث عن كتب ، وجرت نقول ، وأجزل عطاء .

٣ ـ الحاجة الى العلوم :

وتشجيع الخلفاء وسواهم حركةَ النقل كان صادرًا عن شعور بالحاجة الى المنقول :

ـ فالحاجة الى **الطب** ، مثلاً ، حاجةُ كل زمان ومكان ، فكيف تصبح العربية لغة سواد الامبراطورية ، ولا تدفع الحاجة الى ايداعها طبّ الروم والهند ، ليبقى العلم ، ويعمّ النفع . في جنديسابور علّم السريان طب الهند والروم ، واقبل النقلة على ما عرف السريان وما

لم يعرفوا ، فترجموا وشرحوا ، واقبل الفلاسفة انفسهم على هذه التراجم فدرسوها ، والّفوا فيها ، فكان لنا ، مثلاً : « قانون » ابن سينا ، و « كلّيات » ابن رشد .

— والحاجة الى **الحساب والهندسة** ، في التجارة والجباية ، والبناء ، وما الى ذلك من مرافق الحياة ، دفعت الى نقل حساب الهند ، وهندسة اقليدس ، وما اليها .

— والحاجة الى **الاهتداء بالنجوم** ، **والاعتقادُ بالتنجيم** وتأثير الكواكب على مصائر البشر ، دفعا الى نقل الكثير من كتب الفلك والنجوم .

— والحاجة الى **فلسفة الاسلام** للرقيّ به من سذاجة الفهم الحرفي ، والدفاع عنه ضد اديان متفلسفة أو الحاد ، دفع خليفةً كالمأمون الى تشجيع النقل الفلسفي ، والى دعم مواقف المعتزلة .

٤ — دواعي الحضارة :

فتح العرب امماً متحضرة ، واقتدوا بها في الكثير من ظواهر حضارتها ، والحضارة ، كما يرى ابن خلدون ، تفرّغ وتبحّر وخبرة وعلوم . فالشعوب المفتوحة حرصت على الاحتفاظ بعلومها ، وعلى تبادل ما تعلم ، والعرب الفاتحون اقبلوا على تعلّم ما كانوا يجهلون ، والكل استجابوا لحاجة العقل الى المعرفة ، فكان نقل العلوم المعروفة الى لغة عربية مشتركة ، والى درس تلك العلوم ، بل الى التأليف فيهـــا ، والرقيّ بها .

٣ ــ أثر النقل

ان تكن صعوبة المنقول قد حالت ، احياناً ، دون فهمه فهماً دقيقاً ، خالياً من الغموض والتحريف ، وان تكن المفردات العلمية والفلسفية مفقودةً أصلاً في اللغة العربية ، فقد استطاع النقلة ان يفهموا جلّ ما نقلوا ، وان يروضوا اللغة العربية للتعبير السويّ بما ادخلوا عليها من مفردات ، وادخلوا على مفرداتها من معانٍ ، فأدّوا بذلك خدمات جلّى ، وكان لنقلهم اكثر من اثر .

ويمكننا تبيّن اثر النقل في نواحٍ اهمّها :

أ ــ الفلسفة :

استقت الفلسفة العربية من الفلسفة اليونانية اهمّ قضاياها ، بل هي نقلتها في اكثر الاحيان نقلاً ، ثم راح اهلها يوفّقون بين ما تنافر من مذاهب اليونان ، وبين ما تناقض من هذه الفلسفة وايمانهم ، فكانت لنا هذه الفلسفة التي نعرف ، والتي لم تكن لنا لو لم يكن نقل .

وان نفصّل بعض الشيء نرَ ان العرب اخذوا عن افلاطون اشياء كثيرة في السياسة ، وفي روحانية النفس وصلتها بالبدن ، وفي عناصر العالم وتكوينه وتغلّب خيره على شرّه ... واخذوا عن ارسطو منطقه ، وجلّ ما جاء في الطبيعيات والالهيات والاخلاق ، فقالوا بنظرية القوة والفعل ، والهيولى والصورة ، والعلل الاربع ، والمحرّك الاول وقدم الحركة ، واقتبسوا من كتاب النفس اهمّ ما حوى ــ حدّ النفس وقواها ومعرفتها ــ وجعلوا من العلم والفضيلة اساس السعادة ... واخذوا عن افلوطين ، عبر كتاب الربوبية المنحول ، وظنّهم انهم يأخذون عن ارسطو ، نظريتي الفيض والاشراق .

اقرأ فيلسوفاً عربياً كالفارابي ، او ابن سينا ، او ابن رشد ، ترَ كم اخذ عن فلسفة اليونان ، كم اقتبس ونقل ، وكيف لاءم ، أو حاول ان يلائم ، بين ما اقتبس من فلسفة ويؤمن به من دين .

ب — الدين :

كان للفلسفة المنقولة في الدين اثران متناقضان : حسنٌ وسيّئ .

اما الاثر الحسن فظهر في الاستعانة بالفلسفة لفهم تعليم القرآن ، وفي الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذاك التعليم . عمد القرآن في ما علم ، الى الامثال والتشابيه ، فاختلف فهم الناس له ، وتأويلهم آياته ، ممـا أدّى الى الاهتداء بالعقل ، وبما اكتشف هذا العقل بالتفكير من حقائق فلسفية . ولنا في المعتزلة افضل مثال على تحكيم العقل في فهم القرآن ، وتأويل كل ما ناقضه من ظواهر . ثم إنّ القرآن ما اعتمد البحث العملي المنظّم ، بل ردّد في سورة ما علّم في سور ، وفي آية ما علّم في آيات ، مستعملاً التكرار لاقناع الناس ، فأتى علم الكلام ، واهتدى بالمنطق ، واستخلص العقائد من الآيات ، جامعاً في فصل ما تبدّد في كتاب ، عازفاً عن كل تكرار .

اما الاثر الفلسفيّ السيّئ في الدين فكان تأويلُ الفلاسفة لبعض عقائد الاسلام تأويلاً مخطئـاً ، لان تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة ارسطو ، وارسطو ، في نظرهم اجلّ من ان يخطئ ! ونذكر ، على سبيل المثال ، انكار ابن رشد لعقيدة الخلق — لأن ارسطو أحال ايجاد شيء من لا شيء — ، وانكاره بعث الاجساد ، لأن هذا البعث يؤدي الى عدد من الاجساد لا نهاية له بالفعل ، وارسطو أحال مثل هذا العدد .

ولسنا نتوقف على محاولات التوفيق العربية بين الفلسفة والدين ، وما أتى به فلاسفة العرب من نظريات في طبيعة النبوّة ، ومداها ، جاعلين من هذه النبوة قدرة طبيعية خاصة ، مساوين في العلم بـين النبيّ والفيلسوف .

ج ـ العلم :

لم يكن للعرب علوم ، ولم تكن اللغة العربية لغة علمية .

وبفضل ما نقل العرب من علوم الاعاجم ، تكوّنت لغة علمية ، ووجد علماء ، وتطوّرت علوم .

ففي الرياضيات ، مثلاً ، في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، اخذ العرب عن فيثاغورس واقليدس ، وعن الهند وفارس ... ، وكان من العرب علماء كالخوارزمي ، وابن الهيثم ، وابناء موسى ...

وفي الطب ، اخذ العرب عن بقراط وجالينوس ، وعن الهند وفارس ، وكان للعرب امثال الرازي ، وابن سينا ، وابن نفيس .

وكذا قلّ في ما نُقل غير هذا من علوم .

د ـ الشعر :

كان للعرب شعر حكمي ، والعربي يجيد الحكم .

وتعمّق هذا الشعر متأثرًا بالفلسفة ، فكانت حِكَم ابي تمّام والمتنبي وغيرهما ، وكان فنّ جديد في الشعر العربي ، فنّ الشعر الفلسفي ، وقد اجاده خاصة ابو العلاء المعرّي .

هـ — اللغة :

دخل في اللغة العربية ، تحت تأثير النقل ، الفاظ اعجمية كثيرة — كفلسفة ، وسفسطة ، وهيولى ، واسسطقس ، وموسيقى ، وجغرافية... — ، واتسعت الفاظها لمعانٍ جديدة كثيرة ، كمعاني القوة والفعل ، والمادة والصورة ، والكم والكيف والأين ، والجوهر والعرض ، وامثال ذلك ، فأصبحت اللغة العربية لغة علمية فلسفية ، وحوت هذه اللغة زبدة ما كانت تعرف شعوب الامبراطورية العربية .

وهذا الغنى المزدوج ، غنى المحتوى وغنى التعبير ، حمَل الشعوب المفتوحة على هجر لغاتها ، والاكتفاء باللغة العربية ، وما كانت تركت لغاتها وعلومها ، لو لم يحدث كل ذلك .

وما نقول ؟ أليسَ غنى اللغة العربية هذا ، وحلولها محلّ اللغات الاخرى ، اساس الحضارة العربية نفسها ، بل سرَّ التكوين العربي ، وسرّ بقائه عبر التاريخ حتى يومنا هذا ؟

وهكذا نرى ما كان للنقل الى العربية من نفع جمّ ، بل نرى نفع كل نقل ، وتبادلَ كل فكر ، فلتحذر الشعوب — ولتحذر الشعوب العربية — كل اشكال الانكماش على النفس ، لئلا تنعزل عن ركب الحضارة ، وعن تطور ابناء هذه الارض نحو التلاقي ، والتبادل ، والتفاعل .

خاتمة

أجسم اهانة للعقل إرغام العاقل بالقوّة ، واسوأ ما يحلّ بالأمم رضوخها لفتح الجيوش .

ومع ذاك قد يحمل فاتح معه ما يثقّف العقول ، وقد يكون فتحٌ بغيض إطلالة حضارة جديدة .

واذا نظرنا الى الفتح العربي ، من هذه الزاوية ، نرى فيه تهديم حواجز بين شعوب ، وتبادلَ ثقافات ، ونشأة حضارة : جمع هذا الفتح امماً في امة ، جمعها في ظل حكم واحد ، وعلى لسان واحد ، ودين واحد ، فكان سبب ما كُتب بالعربية من فلسفة وعلم ، وبلغه العرب من حضارة .

الوان الحضارة العربية متعدّدة ، واصولها متنوّعة انما لونان بارزان يطغيان على سائر الالوان ، واصلان ناتئان يطغيان على سائر الاصول : هما الاسلام وفلسفة اليونان .

نحن لا نجهل ما استقى الفيلسوف العربي من الاديان المجاورة ، ومن الثقافتين الفارسية والهندية ، انما الاسلام كان دين هذا الفيلسوف دون سواه ، والفلسفة اليونانية كانت اهمّ ما أثار اعجابه ، وطبع فلسفته .

وتلاقي الاسلام والفلسفة اليونانية في عقل الفيلسوف العربي المسلم ، كان تأثيراً ونفعاً متبادلين ، وكان صراعاً و كراً وفراً عنيفين .

وإن يطغَ في النهاية الحصام على الوئام ، وان تندحر الفلسفة ، وتهجر ، امام حملات الغزالي وامثاله ، فالغلبة داخل الفلسفة العربية كانت لفلسفة اليونان على دين العرب : افسد فلاسفة العرب مفهوم النبوّة فجعلوا منها ثمرة قوى طبيعية ، وساووا في العلم بين الفيلسوف والنبيّ ، بل آثروا الفلسفة في نواحٍ ، وافسدوا عقائد اسلامية ، لتسلم نظريات ارسطو .

رياحُ فلسفاتٍ معاصرة تهبّ على العقل العربي ، وتستهويه ، وفي هذه الفلسفات من الكفر والإلحاد ما يحتّم تجدّد الصراع القديم ، صراع الفلسفة والاسلام ، فما عسى تكون النتائج : أيثبت الاسلام ويدحر الكفر والإلحاد ، ام يُضرم العقلُ اللهب ، ويحرق كلّ ما عبد ، حتى اللهَ الأحد ، الله الصمد ؟!

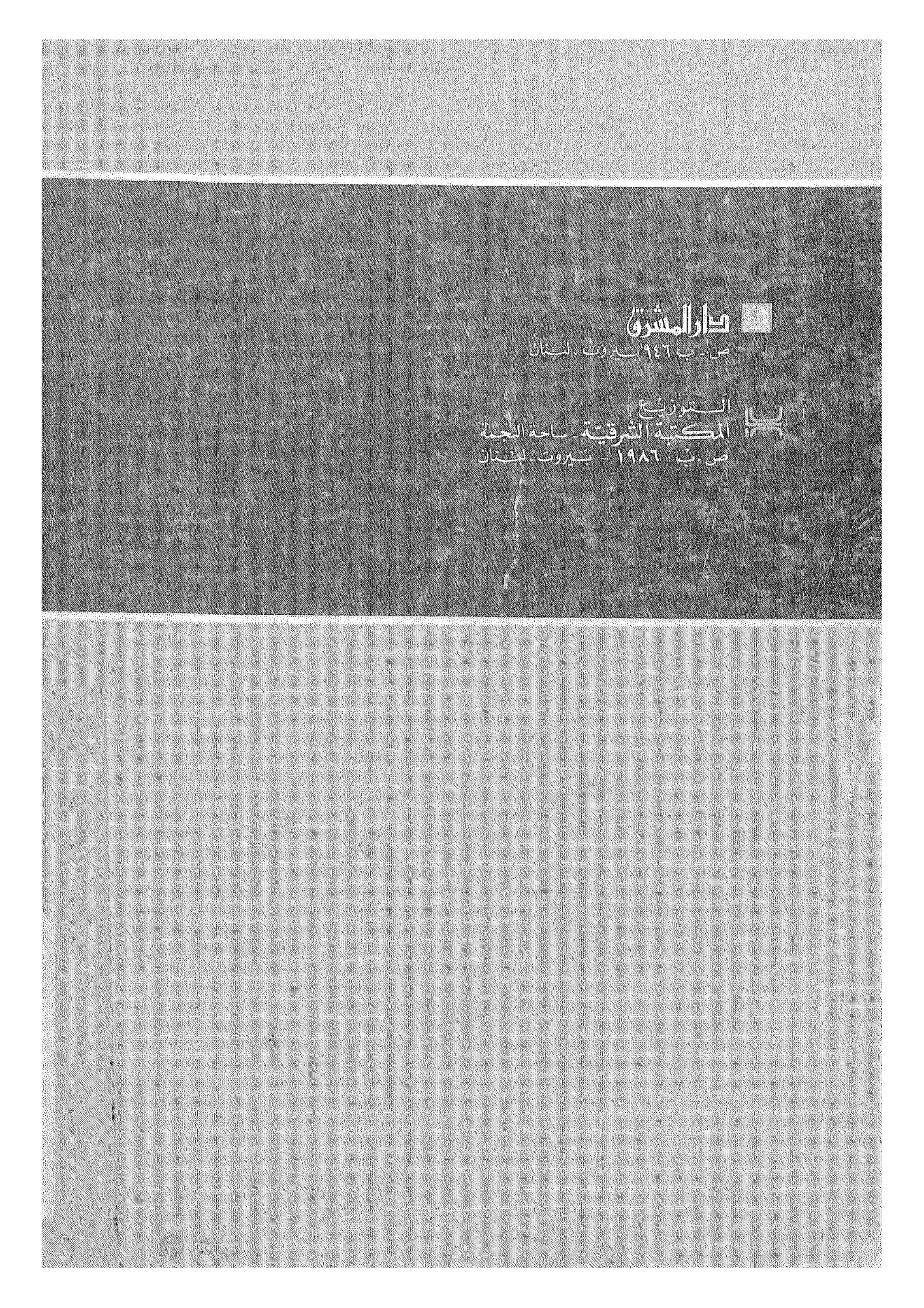
محتويات الكتاب

أنجزت مطبعة دكّاش طباعة هذا الكتاب

في الحادي والثلاثين من شهر آب

سنة ١٩٩١

١٣٣ - ١ - ٩١/٨/٣١


دار المشرق
ص.ب ٩٤٦ بيروت. لبنان
التوزيع:
المكتبة الشرقية - ساحة النجمة
ص.ب: ١٩٨٦ - بيروت. لبنان